Schultheis, Paul
Kant's Lehre vom Radicalen Bösen





Kant's Lehre vom radicalen Bösen.

Eine kritische Abhandlung

von

Paul Schultheis.

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Facultät zu Jena
zur Erlangung der Doctorwürde
vorgelegt.

Leipzig,
Druck von Ackermann u. Glaser.
1873.

Einleitung.

Die Welt, soweit sie der menschlichen Beobachtung zugänglich ist, erscheint uns als ein einheitlicher Complex von Zwecken. Zwar ist es der wissenschaftlichen Forschung noch nicht gelungen, sowohl das allendliche Ziel des Ganzen, als auch die besondere Bestimmung eines jeden seiner einzelnen Theile klar und vollständig nachzuweisen; doch findet durch das allmälige Fortschreiten der menschlichen Erkenntniss die Wahrheit der obigen Behauptung immer mehr ihre Bestätigung.

Nun zerfällt nach einer Ansicht, deren Haltbarkeit erst mit dem evidenten Nachweise von der Berechtigung der materialistischen Weltanschauung fallen würde, und die nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft noch immer die bei weitem grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, die Welt in ein zweifaches Gebiet: in das der Natur und in das des Geistes. Auf Grund dieser principiellen Differenz aber realisiren sich alle Zwecke in der Welt auf eine zweifache Weise: entweder auf eine natürliche, nach der die dem Reiche der Natur angehörigen Dinge ohne Bewusstsein ihrer selbst vermöge einer ihnen immanenten Verbindung von Stoff und Kraft dem ihnen gesetzten Ziele zustreben, oder auf eine geistige Weise, die von jener erstern sich wesentlich darin unterscheidet, dass hier nicht, wie

dort, ein absichtsloses, nur instinctives, sondern ein selbstbewusstes und freies Wirken sich kundgibt.

Bei aller Anerkennung der zweckvollen Anlage und der im Allgemeinen unleugbaren Harmonie der Welt können wir indessen, gestützt auf eine erhebliche Anzahl empirisch gegebener Thatsachen, nicht umhin, in dem Weltprocess — und dies gilt ebenso von dem Gebiete der Natur wie von dem des Geistes — ein störendes Moment anzunehmen, welches die einzelnen Theile im Universum entweder gar nicht oder doch, indem es ihrer Entwickelung hemmend in den Weg tritt, zum mindesten unter Schwierigkeiten an ihr Ziel gelangen lässt. Das ist nicht bloss eine biblisch-theologische Klage; nicht etwa nur eine Lebensanschauung, hervorgegangen aus einer gewissen Empfindsamkeit poetischer Gemüther; nicht etwa eine willkürliche Annahme der Philosophen: sondern ein jeder Mensch selbst, er mag tiefer angelegt sein oder nicht, hat in dem Zeugnisse seines eigenen Innern und in den Erfahrungen, die er tagtäglich an der Aussenwelt macht, die unverbrüchliche Bürgschaft für diese Wahrheit. Jenes Moment nun, welches sich durch den ganzen Organismus des uns bekannten Universums hemmend oder zerstörend hindurchzieht, kann man füglich das Böse (dieses Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen) in der Welt nennen. Wie aber die Welt in Natur und Geist zerfällt und in Folge dieses Unterschiedes sich verschiedenartig entfaltet, so nimmt auch das Böse hinsichtlich seines Ursprunges, seiner Erscheinung und seiner endlichen Consequenzen einen verschiedenen Character an: einen andern in den natürlichen, des Bewusstseins ledigen Objecten, einen andern in den mit Selbstbewusstsein und Willenskraft begabten Subjecten, welche Differenz vor allem in der Unzurechnungsfähigkeit jener und in der moralischen Verantwortlichkeit dieser zum Ausdruck kommt.

Worin nun das Böse formell, wie materiell bestehe, wo ferner der Ursprung desselben zu suchen sei, diese Fragen haben selbstverständlich den denkenden Geist des Menschen von dem Augenblicke an beschäftigen müssen, wo dieses Phänomen ihm zu vollem Bewusstsein gekommen war. Mit einem gewissen richtigen Tacte und veranlasst durch das Interesse, welches der Mensch zunächst an sich selbst nimmt, hat man die Frage nach der Beschaffenheit und dem Ursprunge des Bösen in der Menschheit zu lösen versucht, und sind hierauf die verschiedensten Antworten gegeben worden, theils ganz conträre, theils übereinstimmende und in letzterem Falle nur mannichfach modificirte. Unter ihnen nimmt die von Kant eine bedeutungsvolle Stelle schon deshalb ein, weil sie, wiewohl keimartig bereits in den Speculationen früherer Denker enthalten, doch zum ersten Male mit Klarheit und Bestimmtheit von Kant ausgesprochen worden ist, und weil sie spätern Philosophen und Theologen Impulse gegeben hat, den von Kant betretenen Weg weiter zu verfolgen (cf. Schelling, philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit; Daub, Judas Ischarioth; J. Müller, christliche Lehre von der Sünde).

Die vorliegende Kritik versucht es nun, die kantische Lehre vom radicalen Bösen, wie dieselbe in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (Ausgabe von Rosenkranz) niedergelegt ist, einer genauern Prüfung zu unterwerfen. Und zwar wird sie zuvörderst in möglichst gedrängter Weise die von Kant aufgestellte Entwickelung und Begründung der Lehre vom radicalen Bösen wiedergeben. Es könnte allerdings auf den ersten Anblick erscheinen, als ob ein einfacher Hinweis auf Kant's eigene Schrift genüge. Indessen, da der wissenschaftliche Werth einer Kritik sich in erster Linie darnach bestimmt, dass der Prüfende auch das richtige Verständniss für das hat,

was er seiner Kritik unterwirft, ein solches Verständniss aber sich lediglich in einer freien, zusammenhängenden Reproduction evident documentirt, so dürfte dies Verfahren als gerechtfertigt sich herausstellen, selbst wenn es Gefahr liefe, sich hie und da eine Wiederholung zu Schulden kommen zu lassen. Sodann wird diese Kritik nach einer kurzen Betrachtung der Stellung, welche Kant mit dieser seiner Lehre zu den ihm der Zeit nach vorangehenden Systemen der neuern Philosophie einnimmt, die Entwickelung der kantischen Lehre schrittweise prüfend verfolgen, um dann am Ende das Resultat derselben, mit welchem sie sich gleich an dieser Stelle als nicht einverstanden erklärt, eingehender zu untersuchen und, wenn möglich, zu widerlegen.

Um endlich jedwedem Missverständnisse vorzubeugen, hält der Verfasser es für zweckmässig, an der Spitze dieser Abhandlung seinen eigenen Standpunkt bei der Behandlung der vorliegenden Aufgabe offen zu kennzeichnen. Da nämlich diese Arbeit aus der Feder eines Theologen geflossen ist, so dürfte der Gedanke leicht nahe liegen, als sei dieselbe rein im Interesse des specifisch theologischen Standpunktes geschrieben. In Rücksicht hierauf erklärt der Verfasser, dass er, wenngleich seine Ansicht der biblisch-theologischen Lehre verwandt ist, zum mindesten die Absicht und das ernste Bestreben gehabt hat, auf irgend welches Vorurtheil zu verzichten und der hier einschlagenden theologischen Lehre nur so viel Raum und Berücksichtigung zu gewähren, als Kant selbst es nach seiner Erklärung in der Vorrede zur 1. Auflage der philosophischen Religionslehre gestattet.

I. Darstellung der kantischen Lehre vom radicalen Bösen.

Diese Lehre ist enthalten im ersten Stücke der philosophischen Religionslehre unter der Ueberschrift: „von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur". Es zerlegt sich dieses Stück nach einer vorausgeschickten Einleitung in 4 Abschnitte (1. „von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur"; 2. „von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur"; 3. „der Mensch ist von Natur böse"; 4. „vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur"); den Schluss bildet eine allgemeine Anmerkung („von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft"), welche in der 1. Auflage als 5. Abschnitt eine den 4 genannten Abschnitten coordinirte Stelle einnahm. Die Ordnung bei Kant ist selbstverständlich auch für die folgende Reproduction maassgebend.

Einleitung und Anmerkung. Kant geht von jenen beiden Ansichten aus, die über die Geschichte des moralischen Zustandes des Menschengeschlechts gemeiniglich cursiren. Die Eine von ihnen kann man a) die pessimistische nennen, da sie einen Anfang vom sittlich Guten, womit zugleich ein gewisses physisches Wohlbefinden verknüpft gewesen sei, statuirt, um diesem ursprünglichen Zustande als der *aurea aetas* alsbald eine steigende Deterioration der Sittlichkeit und damit zugleich auch eine physische Verschlechterung folgen zu lassen. Ihr entgegen steht b) die optimistische Ansicht, die einen unaufhörlichen Fortschritt der Menschheit vom Schlechtern zum Bessern auf Grund der in der menschlichen Natur enthaltenen Anlage zum Guten behauptet. Um hinsichtlich

dieser Meinungsverschiedenheit zu einem der Wirklichkeit adäquaten, abschliessenden Urtheile zu gelangen, untersucht Kant, ob es denn überhaupt mit der jenen beiden Ansichten zu Grunde liegenden Disjunction: „der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder böse“ seine Richtigkeit habe. Hierbei stellt es sich denn allerdings heraus, dass jene Disjunction nicht vollständig ist, indem noch zwei andere Ansichten aufgestellt werden können: c) die, nach der der Mensch (von Natur) sittlich indifferent ist, und d) die, welche ihn in einzelnen Stücken gut, in andern böse sein lässt.

Kant erklärt sich nun zunächst gegen die (unter c. angeführte) Meinung der Indifferentisten, indem er zeigt, dass die nothwendigen Bedingungen einer jeden Handlung 1. die absolute Spontaneität des Willens und 2. eine Triebfeder seien, welche beide Factoren, ohne den Begriff der Freiheit aufzuheben, insofern neben einander bestehen können, als es Sache der Willkür ist, diese oder jene Triebfeder zu acceptiren. Je nachdem nun der Mensch kraft dieser seiner Freiheit entweder das moralische Gesetz als Triebfeder in seine Maxime aufnimmt d. h. zu seiner allgemeinen Verhaltungsmassregel macht oder nicht, je nachdem ist er moralisch gut oder böse. Wenn nun bei einer Handlung nicht das moralische Gesetz jemandes Willkür bestimmt, so muss der Bestimmungsgrund in einer dem Gesetze widersprechenden Triebfeder liegen. Damit ist aber die Neutralität der sittlichen Gesinnung d. i. des innern Princips der Maxime ausgeschlossen. — Auch die Ansicht (unter d.), dass der Mensch zugleich gut oder böse sei, widerlegt Kant, und zwar damit, dass er die Einzigheit und Allgemeinheit des moralischen Gesetzes urgirt, woraus dann die Allgemeinheit der auf das Gesetz bezogenen Maxime nothwendig folgt. Die synkretistische Ansicht aber aufrecht erhalten würde den Widerspruch ergeben,

dass eben jene auf das Gesetz bezogene Maxime zugleich allgemein und besonders sei.

So bleiben denn nur noch die beiden erstgenannten Annahmen übrig. Zu welcher er sich bekenne, sagt Kant jetzt definitiv noch nicht. Doch lassen einige kurze Bemerkungen gegen die Optimisten uns bereits über die spätere Entscheidung nicht mehr im Unklaren, Bemerkungen wie die, dass sie Erfahrung und Geschichte wider sich hätten, dass sie am Ende gar Moralität und Civilisation identificirten, und dass sie zu dieser Meinung vermuthlich aus pädagogischen Gründen gekommen wären.

Vorläufig, um dann um so ungehinderter vorwärts gehen zu können, wendet sich Kant zur Beantwortung zweier Vorfragen. Die erste ist die: wer ist böse? Die Antwort lautet: das Kriterium des moralisch Bösen kann nicht jede empirisch wahrgenommene widergesetzliche Handlung als solche, sondern nur die Handlung abgeben, bei und in der der Thäter mit vollem Bewusstsein wider das Gesetz reagirt, so dass man sich zu dem Schlusse genöthigt sieht, in dem handelnden Subjecte sei die oberste Maxime, welche den lebensvollen Grund aller übrigen Verhaltungsmassregeln bildet, böse. — Die zweite Frage aber ist die: was es heisse, von Natur moralisch gut oder böse sein. Natur im gemeinen Verstande ist nach Kant das „Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit". Es liegt auf der Hand, dass, was die Anwendung des Wortes „Handlungen" in dieser Bestimmung betrifft, unser Philosoph nur in der Wahl des Ausdruckes unglücklich gewesen ist. Denn, dass er das Richtige gemeint hat, erhellt aus der Art, wie er beweist, dass mit diesem Sinne das Wort Natur hier nicht verbunden werden dürfe. Das Gegentheil des Grundes von Handlungen aus Freiheit nämlich schliesst gerade den Begriff der Handlung als einer freien Bethätigung des Subjectes aus. Es könnte demnach, jene De-

finition von Natur beibehalten, lediglich von Wirkungen die Rede sein, die, dem Causalitätsgesetze zu Folge, vorhergegangenen Ursachen mit Nothwendigkeit, also nicht mit Freiheit entstammen. Ist also in diesem Falle kein objectiver und nothwendiger Grund anzunehmen, so kann Natur nur noch „der subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit überhaupt (unter moralischen Gesetzen)" sein. Damit ist gegeben, dass jener Grund, der als Ursache jeder empirischen That vorangeht, nichts Anderes als ein Act der Freiheit sein kann. Gibt es demnach überhaupt einen Grund des Bösen, so ist er nicht etwa in irgend einem Naturtriebe, sondern in der Willensfreiheit zu suchen. Es ist somit der Mensch von Natur gut oder böse, welcher in Folge eines (uns freilich unerforschlichen) Gebrauchs seiner Freiheit, einen ersten obersten Grund in sich trägt, nach dem er gesetzmässige oder gesetzwidrige Maximen annimmt und zwar allgemein als Mensch, sofern in ihm der Character seiner Gattung zu Tage tritt.

Im Zusammenhange mit dem eben Bemerkten steht aber dies, dass, wenn wir von angebornem Bösen reden, das Prädicat „angeboren" nicht besagen kann, das Böse habe sich der Mensch nicht auf Grund seiner Freiheit zugezogen; sondern es bedeutet einfach, dass bereits in den ersten Momenten des Lebens das Böse bemerkbar, also auch aus keinem Zeitactus der Willkür abzuleiten sei.

Nachdem Kant so die für das eigentliche Thema nothwendigen Voruntersuchungen absolvirt hat, wendet er sich zu seinem 1. Abschnitt.

1. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Es sei gleich hier die von Kant später erst aufgestellte Definition des Wortes „Anlage" vorausgeschickt, nach der er unter derselben die das Wesen eines Dinges oder einer Person constituirenden Factoren und deren Verbindungsformen versteht; zugleich aber die Bemerkung hinzugefügt, dass hier nur von den

Anlagen die Rede sein soll, die auf das Begehrungsvermögen und die Willkür unmittelbaren Bezug haben. Nach ihrem Zwecke soll nun die ursprüngliche Anlage zum Guten im Menschen dreifach sein:

a) eine Anlage für die Thierheit des Menschen als eines lebenden Wesens, d. i. die physische oder blos mechanische Selbstliebe, wozu es keiner Vernunft bedarf. Dieselbe verfolgt aber ein dreifaches Ziel: die Erhaltung seiner selbst, die Fortpflanzung seiner Art, die Bildung und Aufrechterhaltung des Gemeinschaftslebens. Diese Anlage, wiewohl von Grund aus gut, kann durch verderbliche Einflüsse in Laster der Rohheit, schlimmsten Falls in „viehische" Laster ausarten, welche dann, mit den drei genannten Zielpunkten der Selbstliebe correspondirend, in Völlerei, Wollust, Anarchie zerfallen.

b) eine Anlage für die Menschheit des Menschen als eines lebenden und zugleich vernünftigen Wesens. Auch hier bildet die physische Selbstliebe das Hauptmoment; indessen wird der Vernunftgebrauch, der sich in dem Vergleichen der eigenen Lust oder Unlust mit dem Glück oder Unglück der Nebenmenschen äussert, als wesentliches Accidens hinzugenommen. Hat zwar hierbei die Vernunft praktischen Character, so ist sie doch nicht unbedingt gebietend, sondern nur Dienerin anderer Triebfedern. In dieser Anlage gründet das Streben der Menschen, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen; die Laster dieser Stufe aber sind Eifersucht, Nebenbuhlerei u. s. w.

c) eine Anlage für die Persönlichkeit des Menschen als eines vernünftigen und zugleich, weil freien, der Zurechnung fähigen Wesens; und zwar besteht diese Anlage in der Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetze „als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür". Den Schwerpunkt verlegt Kant an dieser Stelle offenbar darauf, dass ausser der Achtung vor dem Gesetz,

welche man sonst gewöhnlich moralisches Gefühl nennt, Kant geradezu für die Persönlichkeit selbst hält, in der freien Willkür des Subjectes ein gewisser Zug darnach vorhanden ist, das moralische Gesetz zur Maxime des Handelns zu machen. Es ist dieser Zug nicht Wille, sondern vielmehr nur der subjective Grund dafür, dass die Willkür das Gesetz zur allgemeinen Verhaltungsmaassregel annimmt. Thut sie dies, so ist der Character des Menschen gut zu nennen.

Diese drei Anlagen sind nicht blos gut, sondern wirkliche Anlagen zum Guten, womit nicht nur jede Indifferenz oder jeder Widerstreit gegen das Gesetz ausgeschlossen ist, sondern auch die Beförderung des Guten vorausgesetzt wird; diese Anlagen sind ferner ursprünglich, sofern sie zum Begriff eines jeden menschlichen Wesens nothwendig gehören.

2. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. Wenn Kant zunächst im Allgemeinen „Hang" definirt als den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, sofern sie für die Menschheit zufällig ist, so versteht er darunter nichts Anderes, als eine nicht objective, von Aussem dem Menschen sich aufnöthigende, sondern nur im freien Subjecte selbst zu suchende Prädisposition zu einer habituellen Begierde. Darin also besteht der Unterschied zwischen dem Hange und der Anlage, dass jener nicht, wie diese, in dem Begriffe des Menschen liegt, sondern, „ob er gleich angeboren sein kann, doch als angeboren nicht vorgestellt werden darf", vielmehr als vom Menschen angeeignet gedacht werden muss. Diese allgemeinen Bemerkungen nun auf den Hang zum Bösen angewendet, so ist dieser „der subjective Grund der Möglichkeit für die Abweichung der Maximen vom Gesetze", und zwar muss er die Folge einer freien Entscheidung des Willens sein, ohne welche er uns nimmermehr zugerechnet

werden könnte. Kann nun der Nachweis dafür geliefert werden, dass dieser Hang allen Menschen inhärirt, ein characteristisches Merkmal unserer Gattung überhaupt ist, so kann ihm das Prädicat „natürlich“ beigelegt werden. Hinsichtlich der Intensivität, in der er sich realisirt, lassen sich drei Stufen unterscheiden: 1. die Gebrechlichkeit, welche in der Schwäche des menschlichen Herzens besteht, den einmal angenommenen Maximen immer und immer untreu zu werden; 2. die Unlauterkeit, in der wir uns durch das Gesetz, welches wir einzig und allein um der Pflicht willen befolgen sollten, nur dann und insofern bestimmen lassen, wenn und inwiefern es mit andern von uns nebenbei noch acceptirten Triebfedern concurrirt; 3. die Bösartigkeit, welche das Gesetz andern Triebfedern, die als solche in dem Urtheile des moralisch guten Menschen schlechterdings keine Geltung haben, unterordnet. Auf dieser letzten Stufe sind zwar noch legale, nicht aber moralisch gute Handlungen möglich, weil die Denkart in ihrem tiefsten Grunde verderbt ist. Durch die Erwähnung der Legalität und Moralität wird Kant veranlasst, den Unterschied des Menschen von guten Sitten und des sittlich guten Menschen scharf zu kennzeichnen: kommt es jenem nur auf den Gehorsam nach dem Buchstaben, nur auf die äusserliche Conformität seiner Handlungen mit dem Gesetze an, so beobachtet dieser das Gesetz dem Geiste nach und lässt es sich ausschliesslich zur Triebfeder dienen. Nur aber der, welcher von solchem Pflichtgefühle beseelt ist, hat Anspruch auf den Namen eines moralisch guten Menschen. Alles, was nicht in dieser Gesinnung begangen wird, ist Sünde.

Hätten wir bisher noch nicht erkannt, dass Kant überall da, wo es sich um Moralität handelt, die menschliche Freiheit als das nothwendige Correlat derselben in den Vordergrund setzt, so würden wir jetzt noch besonders darauf hingeführt, wo er zwischen physischem und mora-

lischem Hang unterscheidet, indem er jenen der Willkür des Menschen als Naturwesen, diesen der Willkür desselben als moralischer Person zuweist, und von jenem behauptet, dass er, weil der Freiheit baar, nicht moralisch böse sein könne, wohl aber dieser, der nur in dem Vermögen der Willkür sein Fundament habe. Wird dies aber festgehalten, so erübrigt es, die Frage zu ventiliren: wie kann ein Hang, der als subjectiver Bestimmungsgrund der Willkür jeder That vorausgeht, also noch nicht That ist, moralisch böse genannt werden, wenn anerkanntermaassen nur die That zugerechnet werden kann? Um hierauf zu antworten, greift Kant zu der Unterscheidung zwischen dem *factum intelligibile* d. h. demjenigen Act der Freiheit, wodurch die oberste Maxime in die Willkür aufgenommen wird, und dem *factum phaenomenon* d. i. der empirisch wahrnehmbaren Handlung, die aus der Annahme jener Maxime entspringt. Kann nun freilich der Hang zum Bösen nicht als *factum phaenomenon*, als sensible, in der Zeit gegebene That angesehen werden, so doch als intelligible That, als welche er, blos durch Vernunft und ohne alle Zeitbedingungen erkennbar, der formale Grund aller gesetzwidrigen Handlungen ist und schon rein an sich eine Verschuldung involvirt, mag es nun zur empirischen That kommen oder nicht. Hang in diesem Sinne heisst nach Kant „angeboren“, weil er unausrottbar ist, sofern ja die oberste Maxime verdorben ist, zu einer Besserung also es nicht kommen kann, und weil wir, obgleich bei seiner Entstehung activ gewesen, doch den innern Grund nicht kennen, warum jene Maxime in uns böse geworden ist.

Nachdem der Hang zum Bösen auf diese Art in den äussersten Contouren gezeichnet ist, und indem seine weitere Characterisirung der spätern Betrachtung vorbehalten bleibt, sucht Kant nun den Nachweis davon zu führen, dass er, wenngleich voraussetzungsweise, so doch mit voller Be-

rechtigung diesen Hang als natürlich d. h. als zum Character der menschlichen Gattung gehörig im Vorhergehenden bezeichnet habe.

3. Der Mensch ist von Natur böse. Wenn das Kriterium des bösen Menschen darin enthalten war, dass er trotz des seiner Vernunft immanenten Wissens um das moralische Gesetz doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen hat, so will der Zusatz „von Natur" nicht so viel sagen, als sei das Bösesein ein nothwendiges Merkmal im Begriff des Menschen, sondern deutet nur darauf hin, dass die empirische Kenntnissnahme des sittlichen Zustandes der Menschheit zu der Ansicht führe, in jedem, auch dem besten, Menschen sei dieser Hang. Da derselbe aber seiner Zurechnenbarkeit halber nicht Naturanlage sein kann, sondern vielmehr in gesetzwidrigen Maximen bestehen muss, diese Maximen aber, als der Freiheit wegen nur zufällige, allein dann neben der Allgemeinheit dieses Bösen ohne Widerspruch bestehen können, wenn der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst auf irgend eine Weise verwebt und in ihr gewurzelt ist, so kann dieser natürliche Hang zum Bösen als das radicale Böse in der menschlichen Natur bezeichnet werden. — Zum Beweise der Wirklichkeit des Behaupteten appellirt Kant an Thatsachen der Erfahrung, und zwar zuerst an solche, wie sie unter den sogenannten Naturvölkern zu beobachten sind. Ein Blick in ihr Leben hinein widerlegt gründlich die schön klingende Phrase von der natürlichen Gutartigkeit, die bei ihnen ihre Heimath haben soll. Aber auch die Völker, die sich eines gesitteten Zustandes rühmen, bieten ein ebenso trauriges Bild dar, nur dass durch das mit der Civilisation verbundene Raffinement die Schäden ihrer Moralität ein weniger schlimmes Aeussere erhalten. — Nach dieser Darlegung der sittlichen Verhältnisse im Völkerleben fordert die Voll-

ständigkeit, noch am Individuum dasselbe Phänomen aufzuweisen. Obgleich Kant diese Aufgabe bereits im 2. Abschnitt gelöst hat, wo mit der Beschreibung des Hanges zum Bösen implicite auch das Vorhandensein desselben zugegeben wurde, geht er der Genauigkeit zu Liebe doch noch einmal auf die Beschaffenheit des Bösen im Menschen ein, indem er eine *a priori* gewonnene Antwort auf die Frage nach dem Grunde des Bösen zu geben versucht, welcher ja das innere Princip alles Bösen, das für die mannichfaltigen Erscheinungen einheitliche Moment enthält. Das Böse hat nun nicht seinen Grund 1. in der Sinnlichkeit, weil diese nicht die Region der Freiheit ist, auch 2. nicht in einer boshaften Vernunft, weil so der Mensch zum Teufel würde. Hat es nun keinen materiellen Grund, so hat es einen formellen, und dies erhellt aus Folgendem. Für den Menschen gibt es zwei Triebfedern von ganz verschiedenem Character, die er in seine Maxime aufnehmen kann: Das Gesetz, welches, wenn er es den einzigen Bestimmungsgrund seiner Willkür sein liesse, ihn zum moralisch vollkommenen Menschen machen würde, und die Sinnlichkeit, die zunächst zwar schuldlose Naturanlage ist, aber zur obersten Maxime erhoben den moralisch bösen Menschen ergibt. Nun aber nimmt der Mensch zwar die Triebfeder des Gesetzes, aber zugleich auch (dem subjectiven Princip der Selbstliebe zu Folge) die der Sinnlichkeit in die Maxime auf. Gäbe der Unterschied der Triebfedern den Maassstab für die Moralität ab, so wäre demnach zu behaupten, der Mensch könne zugleich gut und böse sein. Da jedoch dies einer frühern Beweisführung gemäss einen Widerspruch involvirt, so ist nicht in der Materie der Maximen d. h. darin, „welche Triebfeder in diese aufgenommen wird", sondern in der Form d. i. in der Ueber- oder Unterordnung der einen Triebfeder über oder unter die andere der Grund des Bösen zu suchen. Das Böse besteht folglich

darin, dass der Mensch, nachdem er beide Triebfedern acceptirt hat, dabei aber zu der Einsicht gelangt ist, dass nur Eine von beiden die oberste Bedingung der Andern sein könne, die Triebfeder der Sinnlichkeit zur Bedingung für die Befolgung des moralischen Gesetzes macht. Hiermit ist durchaus nicht behauptet, dass solch intelligibler böser Character durch die empirische Bethätigung jedesmal sofort erkannt werde, da ja der Mensch nicht selten eine bewundernswerthe Kunstfertigkeit besitzt, seine unlautere Gesinnung hinter scheinbar moralischen Handlungen zu verbergen. Dieses Böse aber ist radical, sofern es den Grund aller Maximen verdirbt, und deshalb auch unvertilgbar. Nachdem Kant hier noch einmal darauf hingewiesen hat, dass diese Verkehrtheit des Herzens der Befolgung des Gesetzes nach dem Geiste widerstrebt, kommt er am Schlusse dieses Abschnittes noch auf die angeborene Schuld zu sprechen, die auf der Stufe der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit für unvorsätzlich, auf der Stufe der Bösartigkeit aber für vorsätzlich zu erachten ist.

4. Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur. Unter erstem Ursprunge versteht Kant „die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten Ursache, die also als solche nicht wiederum Wirkung einer anderen Ursache von derselben Art ist“, und unterscheidet einen Vernunft- und einen Zeitursprung. Jener, der ausserhalb oder über aller Zeit zu suchen ist, stellt sich so recht eigentlich als der Sphäre der Freiheit zugehörig heraus, sofern bei ihm blos auf das Dasein der Wirkung reflectirt wird, während bei diesem das Geschehen derselben als einer Weltbegebenheit und damit sofort auch das Natur und Zeit beherrschende und die Willkür einschränkende Causalitätsgesetz zu berücksichtigen ist. Hier, wo es sich um das moralisch Böse, also um eine Wirkung nicht nach Natur- und Zeitursachen, sondern nach Freiheitsgesetzen

handelt, kann nur vom Vernunftursprunge die Rede sein, denn „von den freien Handlungen als solchen den Zeitursprung zu suchen, ist ein Widerspruch, mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als zufällig (d. i. als frei) betrachtet wird". Von allen Erklärungen des Ursprungs des Bösen ist demnach die „unschicklichste" die Erbsündentheorie, bei der von der Zurechnungsfähigkeit nicht mehr die Rede sein kann. Hat Kant bis jetzt erst gezeigt, wo überhaupt die Genesis des Bösen zu suchen sei, so will er dasselbe nun nach seiner innern Möglichkeit und nach den zu seiner Realisation nöthigen Bedingungen betrachten. Zu diesem Zwecke unterwirft er zunächst den Ursprung nicht des bösen Hanges, sondern einer einzelnen bösen Handlung der Beobachtung. Eine jede solche Handlung, meint er, müsse rücksichtlich ihres Vernunftursprunges so vorgestellt werden, „als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie getreten wäre", weil die Handlung nichts Anderes als das Resultat des ursprünglichen Gebrauchs der Willkür sei. Jede Handlung von diesem Gesichtspunkte aus anzusehen, glaubt sich Kant deshalb berechtigt, weil ja selbst für den bösen Menschen immerdar die Pflicht, sich zu bessern, besteht und damit, dass sie besteht, zugleich die Möglichkeit besser zu werden statuirt sei. Die Zurechnenbarkeit einer Handlung also bleibt dieselbe, sie sei vom Stande der Unschuld aus gethan oder nicht, weil „durch keine Ursache in der Welt der Mensch aufhört ein freihandelndes Wesen zu sein". Die Erklärung aber jenes Vernunftursprunges des Bösen gestaltet sich bei Kant so: das Erste, was uns entgegentritt, ist der Stand der Unschuld d. i. der Zustand des Freiseins vom bösen Hange; das Nächste ist dies, dass der Mensch gegenüber dem allein und unbedingt guten Verbote Gottes, sich nach andern nur bedingter Weise (sofern sie nämlich mit dem Gesetze nicht collidiren) guten

Triebfedern umsieht, bis er in Folge eines ursprünglichen Gebrauchs der Willkür aus dem sündlosen Zustande heraustritt.

Der Vernunftursprung aber des bösen Hanges ist unerforschlich 1. wegen der Unendlichkeit der Reihe subjectiver Bestimmungsgründe für die Aufnahme subordinirter Triebfedern zuoberst in die Maxime, und 2. weil das Böse nur aus dem moralisch Bösen entspringen konnte und doch in der menschlichen Natur ursprünglich nur die Anlage zum Guten enthalten gewesen sein muss. — Mit einem kurzen Seitenblick auf die biblische Diabologie endet dieser Abschnitt, dem noch die Anmerkung folgt.

Schlussanmerkung von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten. Der Satz: „was der Mensch ist und werden soll, dazu muss er sich selbst gemacht haben oder machen“ ist für Kant eine unumstössliche Wahrheit. Denn sogar die ursprüngliche Anlage zum Guten muss in die Maxime aufgenommen sein, ehe jemand gut genannt werden kann. Dasselbe soll nun auch von dem Besserwerden des gefallenen Menschen gelten. Selbst wenn es einen höhern Beistand hierbei gäbe, müsste der Mensch sich immer erst dessen würdig machen und ihn für seine Person anzunehmen sich entschliessen. Gnadenwirkungen im Sinne der Theologie haben höchstens den Character des begleitenden Beistandes. Die Unbegreiflichkeit aber eines Heraustritts aus dem Stande der Schuld hinüber in ein Bessersein meint Kant zu heben, wenn er in dem Gebote, sich zu bessern, die Möglichkeit einer sittlichen Umkehr ausgesprochen sieht, und wenn er behauptet, dass, wie es möglich gewesen ist, dass der Mensch mit seiner ursprünglichen Anlage zum Guten doch böse wurde, ebenso auch der entgegengesetzte Fall denkbar sein müsse. Der Punkt, an den bei der Beantwortung der Frage, wie ein fauler Baum gute Früchte bringen

könne, anzuknüpfen ist, sei der übriggebliebene Keim des Guten. Die Triebfeder zum Guten ist noch nicht verloren, braucht nur an den ihr gebührenden Platz versetzt zu werden, indem sie zum für sich hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür gemacht wird. Ist dies geschehen, dann befindet sich der Mensch auf dem Wege zur Besserung, welche in einem unaufhörlichen Fortschritt zu dem gottgewollten Ziele des Menschen besteht. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz, auf diesem Wege zu beharren, heisst Tugend und zwar Tugend „der Legalität nach" als ihrem empirischen Character (mit der constanten Maxime gesetzmässiger Handlungen), wozu es keiner Herzensänderung, sondern nur einer Aenderung der Sitten bedarf, oder der Moralität nach als ihrem intelligiblen Character, für die freilich nicht blos eine successive Reform, sondern eine totale Revolution in der Gesinnung nöthig ist. Letzteres, so undenkbar es erscheint bei den im Grunde verderbten Maximen des Menschen, muss wegen des Daseins des Pflichtgebotes doch möglich sein. Der Mensch muss also mit einem Schlage durch einen Willensact den obersten Grund seiner Maximen umkehren, dann ist er principiell und ideell gut, während dieses Gutwerden und Gutsein sich allerdings in den Handlungen nur auf dem Wege continuirlichen Werdens realisirt. In Gottes Augen ist dieser unendliche Fortschritt Einheit und so viel, als thatsächlicher Erweis eines guten Menschen, für die menschliche Beobachtung nur fortdauerndes Streben. Dieser Fortschritt aber wird nach Kant's Glauben möglich gemacht durch Cultivirung der Anlage zum Guten, ferner dadurch, dass man keine tugendhafte Handlung bewundert, weil das aus Pflicht Gethane nichts Ausserordentliches sei, kurz, dass man die Achtung und Begeisterung für das moralische Gesetz wecke, welches uns ja vor allen andern Creaturen auszeichnet. Hier tritt noch einmal das radicale Böse vor Kant's Seele.

Widerspricht dieses nicht einer solchen Wiederherstellung? Kant antwortet: allerdings, was unsere Einsicht von deren Möglichkeit betrifft, ist dasselbe, indessen der Möglichkeit selbst ist es nicht entgegen. Dem Menschen bleibt also die Hoffnung, durch eigene Kraftanstrengung das Ziel zu erreichen; denn es heisst: „Du sollst“; folglich muss er auch können.

II. Allgemeine Würdigung der Kantischen Lehre vom radicalen Bösen im Vergleich zu den vor Kant aufgestellten Systemen der modernen Philosophie.

Ehe die vorliegende Kritik auf die Lehre vom radicalen Bösen näher eingeht, hat es gewiss seine volle Berechtigung, wenn dieselbe auf der Basis des allgemeinen Eindrucks, den die eben gegebene Reproduction des 1. Stücks der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hinterlassen hat, in aller Kürze die Stellung in Betracht zieht, welche Kant mit dieser seiner Lehre zu den ihm der Zeit nach vorangegangenen Systemen der modernen Philosophie einnimmt. Denn es ist nicht nur überhaupt für das richtige Verständniss, sondern insbesondere für eine objective Beurtheilung eines jeden philosophischen Gebäudes von höchster Wesenheit, dass man eine Kenntniss von der Denkart und dem Geiste der Zeiten erlangt hat, unter deren mittel- oder unmittelbaren Einfluss dasselbe aufgeführt worden ist. Zumal gilt dies von Kant, welcher an alle jene gewaltigen Ideen, die seit der mit Descartes anhebenden neuen Aera der Philosophie den sinnenden Geist der Menschen bewegt hatten, wie an ein grosses Erbtheil herantrat, um es nach bestem Wissen und Verstand aus-

zunutzen und zu vermehren, weislich zu ordnen und organisch zusammenzufassen, und so an Form wie Inhalt reicher der Nachwelt zu übermitteln.

Freilich, da die Lehre vom radicalen Bösen nur einen Theil der Kantischen Religionsphilosophie bildet, könnte es leicht den Anschein haben, als sei dieses eine Stück zu einem Vergleich mit den in dieses Gebiet einschlagenden Lehren früherer Philosophen unzureichend. Indessen dürfte es nicht schwer fallen, diesen Anschein schwinden zu machen, indem nachweisbar dieser Theil als der fundamentale *in nuce* Alles enthält, was spätere Abschnitte ausführlicher entwickeln, so dass, was hier zwar nur von dem einen, aber für jede Religionsphilosophie desto wichtigern Gesichtspunkte des Bösen aus erörtert wird, zugleich für alles Andere characteristisch ist.

Bekanntlich hat die Geschichte der Philosophie von Descartes an bis zu Kant zwei dem Inhalte wie der Zeit nach verschiedene Hauptrichtungen des philosophischen Denkens durchlaufen: die pantheistische des 17., die individualistische des 18. Jahrhunderts. Dass der Pantheismus, wenn er sich treu bleiben will, hinsichtlich der Moral und Religion keine Früchte zu treiben vermag, und dass, falls er doch solche aufweist, er sie eben nur auf Kosten der Consequenz sein Eigen nennt, ist schon mehr denn einmal aus dem Begriffe und Wesen dieser Richtung von anderer Seite in überzeugender Weise dargethan worden; und die Geschichte der Philosophie des 17. Jahrhunderts bestätigt dies gleichfalls. Denn, wenn Descartes in „die zur Virtuosität gewordene Unmöglichkeit, zu irren“, die höchste Freiheit und somit die höchste Vollkommenheit setzt, wenn er „die Beherrschung der Leidenschaften und consequentes Wollen“ als Ziel des menschlichen Strebens bezeichnet, so sind dies eben nur gelegentliche Aeusserungen, über deren Werth man urtheilen mag, wie man will, von denen aber

die Geschichte gezeigt hat, dass sie in Disharmonie mit dem ganzen System stehen, indem Geulincx die Consequenzen, die einzig und allein aus den Descartes'schen Grundprincipien folgen, kühn gezogen hat, wenn er die Lehre von der vollständig resignirten Hingabe des Willens an die göttliche Allmacht aufstellte. Was ferner den Hauptrepräsentanten dieser Periode, Spinoza, anlangt, so ist es undenkbar, wie für eine gesunde Entwickelung der sittlich-religiösen Ideen der günstige Boden sich da finden sollte, wo die Allsubstanz Alles mittel- oder unmittelbar bedingt und eine solche Anerkennung geniesst, dass die Einzelwesen fast nur nach ihrem Determinirtsein von Seiten des Unendlichen und nach ihrer Totalität, wenig oder gar nicht nach ihrer relativen Selbstständigkeit und Freiheit in Betracht gezogen werden.

Dieser pantheistischen Richtung gegenüber erhob sich als natürliche Reaction im 18. Jahrhundert der Individualismus, welcher in 2 Hauptströmungen verfloss: im Realismus, der mit Locke, und im Idealismus, der mit Leibnitz anhob. Es ist allgemein bekannt, wie die erste Linie in abschüssigem Falle, besonders in Frankreich, dem Naturalismus, Materialismus, Atheismus in die Arme gelaufen ist, welche Richtungen sämmtlich in ihren Doctrinen der praktischen Philosophie, die Naturseite des Menschen betonend, die Befolgung der natürlichen Triebe anempfahlen und somit einem bald höhern bald niedern Eudämonismus huldigten (Hutcheson, Adam Smith; Helvetius). — Allein auch der Idealismus, der im Menschen nicht, wie die eben besprochene Richtung, die Natur-, sondern die Vernunftseite urgirte, konnte sich ebenfalls nicht einer durchgängigen Freiheit von eudämonistischen Elementen rühmen, indem er zwar die Idee der Vollkommenheit als oberstes Princip gelten liess und die Glückseligkeit nur als Accidens derselben betrachtete, aber bei der nähern Bestimmung jener

Idee nicht eben eine bedeutende Tiefe der ethischen Anschauung verrieth, sofern er sich „ganz einfach und kritiklos an die Beschreibung dessen machte, was die Menschen insgemein wollen, daraus dann durch Abstraction mehr oder weniger allgemeine Begriffe bildete, und somit eigentlich ein System dessen zu Stande brachte, was insgemein geschieht, d. i. aber ein System des Eudämonismus.“ Der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie folgte als eine äussere Verbindung des Realismus und Idealismus die Aufklärung, welche, so vieles Anerkennenswerthe sie auch in ihrem Schoosse barg, doch bei der Stärke ihres subjectiven Selbstgefühls der damit leicht sich verbindenden Gefahr, in Theorie wie Praxis theils oberflächlich, theils frivol zu werden, sich nicht entwand.

Im Gegensatze nun zu allen den genannten Systemen, vor allem aber im Gegensatze zu der ihm am nächsten liegenden Zeitrichtung, die in ihren extremsten Erscheinungen „blind vor Licht, trunken von dem Wahne der Aufklärung, ohne Sinn für das Erhabene, desto mehr mit Lust, dasselbe in den Staub zu ziehen“ sich zu einer schwindelnden Höhe emporgehoben hatte, schrieb in heiliger Begeisterung für Wahrheit und Sittlichkeit Kant die Kritik der praktischen Vernunft, und von dem tief sittlichen Geiste, der dieses Werk durchweht, ist, vielleicht in noch höherer Potenz, auch die uns beschäftigende Schrift erfüllt. War Kant schon für seine Person eine durchaus ethische Natur, so hatte er noch ausserdem von seinem philosophischen Standpunkte aus ein doppeltes Interesse, eine praktische Philosophie zu schaffen, die von dem grösstmöglichen Ernste getragen würde. Auf das Eine weist Chalybäus hin, wenn er sagt, dass es für Kant eine Sache der höchsten Befriedigung hätte sein müssen, von dem Gebiete des eigentlich theoretischen Wissens selbst hinweg auf ein anderes zu treten, um, was er dort mit der einen Hand zerstört,

hier mit der andern fester und schöner wieder aufbauen zu können. Das Andere aber ist dies, dass unserm Philosophen, der eine apriorische und von aller empirischen Zuthat gesäuberte Moralphilosophie aufzustellen beabsichtigte, und der ferner anerkanntermaassen die Religion lediglich auf Moral reducirte, Alles daran liegen musste, auf dem moralischen Gebiete nun auch um so strenger und gewissenhafter zu Werke zu gehen. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass erst im Laufe der Zeit und in Folge der eingehendern Beschäftigung mit diesem Gegenstande die sittliche Betrachtungsweise Kant's sich vertieft hat, da sich eine nicht unbedeutende Kluft gerade hinsichtlich der Auffassung des Bösen zwischen den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre und unserer Schrift aufthut, aber, sei dem wie ihm wolle, das später und zuletzt Gebotene wird bei jeder und speciell bei unserer Werthschätzung in die Waagschale fallen müssen.

Da sind es nun drei Punkte, die in Rücksicht auf die frühern Systeme der modernen Philosophie im Allgemeinen als die Hauptvorzüge der Kantischen Religionsphilosophie und insbesondere des von uns zu prüfenden Theiles erwähnt zu werden verdienen, wiewohl man auch ihnen nicht ohne mannichfache Beschränkungen und Modificationen wird beistimmen können.

Das Erste, was den *lapis lydeus* jeder praktischen Philosophie abgibt, ist die Art und Weise, wie das Ziel des Menschen bestimmt wird. Je höher nämlich die sittliche Aufgabe des freien Subjectes aufgefasst und je tiefer auf die Wurzel, der diese Aufgabe entstammt, eingegangen wird, desto klarer und urwüchsiger wird sich ein Moralsystem theoretisch entfalten, desto grösser und gewaltiger wird seine praktische Tragweite sein. Es ist nicht zu verkennen, dass gerade in dieser Beziehung Kant im Vergleich zu dem Eudämonismus des 18 Jahrhunderts eine

einzigartige Stellung einnimmt. Abgesehen davon, dass er das Gesetz als das Eine und Einzige hinstellt, unter welches als die ausschliessliche Norm seines Wollens der Mensch mit Hintansetzung alles Andern, sei's noch so lockend und reizend, sich zu beugen habe, sucht er vorzüglich durch den Nachweis, wie wir zur Kenntniss des Gesetzes kommen, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass, wo der tiefste Grund unseres Ich's erfasst werde, auch da das Gesetz seinen eigentlichen Ursprung habe. Mit dieser Appellation an das dem Menschen eigene sittliche Bewusstsein als ein für ihn unveräusserliches und ewig heiliges Gut bezweckt er nichts weniger, als dies, dass er die Flamme warmer Liebe und unbedingter Hingabe an das Gesetz anzünde, weil ja nur auf diese Weise auch eine wahrhafte Achtung vor der eigenen Persönlichkeit möglich ist. Als ein Herold, der die Gemüther gewinnen und in ihnen Begeisterung wecken will für die Aufnahme dieses Gesetzes, erhebt Kant seine Stimme und legt ein lautes Zeugniss für die Pflicht ab angesichts einer Zeit, auf der der Bann eines engherzigen Eudämonismus lastete, und die er deshalb in ihrem innersten Wesen empfindlich verwundete.

Soll aber dies Alles kein leerer Schall sein, sondern der Menschenwelt wirklich auch Nutzen bringen, so bedarf es nothwendig zum Andern eines Hinweises darauf, wie der sittliche Habitus des einzelnen Menschen dermalen entweder in Conformität oder auch in Incongruenz zu jener objectiven Norm sich befindet. Der Vertreter des Spinozismus in Herbart's Gesprächen über das Böse ereifert sich in Hinblick auf die selige Ruhe bei seinem Meister über den seiner Ansicht nach gewaltigen Grundirrthum, dass man sich und Andere mit dem Bösen auf so arge Art abquäle, und verwirft jede „unselige“ Neigung, nach dem Bösen zu graben. Allein man kann, wie dies bei Kant der Fall war, ein gar war-

mes Herz für die Menschheit besitzen und weit entfernt sein, sich und die Andern peinigen zu wollen, wenn man ein wahrheitsgetreues Bild von dem Contrast unseres sittlichen Zustandes und der von uns im Gesetz geforderten Heiligkeit einzig in der sichern Ueberzeugung entwirft, dass nur auf diese Art das Heil erreicht werde. Ist doch wohl der Arzt, welcher in Folge der sentimentalen Besorgniss, Wehe zu thun, durch momentan lindernde Mittel den mit einem Male helfenden Schnitt zu vermeiden sucht, um schliesslich denselben doch noch, jedoch vielleicht schon zu spät zu wagen, in Aller Augen der unklügere. Auch liegt wohl die Antwort auf die Frage nicht allzuweit, ob der weisere Arzt den schmerzbringenden Schnitt zur rechten Zeit unternehmen würde, wenn er nicht die Hoffnung hegte, dass neben dem wunden Theile sich noch gesundes Fleisch finden werde, von dem aus die böse Stelle, ihres verderblichen Inhalts entledigt, sicher zuheilen werde. Hatte Kant dies Gesunde am Menschen in jener ursprünglichen Anlage zum Guten wohl erkannt, glaubte er auf Grund der Existenz des Pflichtgebotes unablässig an die im Menschen selbst liegen müssende Möglichkeit, besser zu werden, so konnte er es auch wagen das Subject zuvörderst zur Erkenntniss seiner selbst zu führen und brauchte kein Hehl aus jenem „faulen Flecke" zu machen, der dem Individuum wie der Gattung anklebt. Welch' grossartiges Verständniss er aber von der entweder mehr auf der Oberfläche oder aber auch in der Tiefe des menschlichen Herzens wuchernden Sittenverderbniss sich angeeignet hatte, lehrt das erste Stück der philosophischen Religionslehre, wie kein anderes. „Der blaue Dunst", den sich der Eine oder Andere vorzaubern könnte, um dem sittlichen Blicke die Klarheit zu benehmen, wird hier in wenigen Zeilen verscheucht, der Wahrheit die Ehre gegeben, und die Schuld des Menschen offen und unverhohlen zugestanden. Wo aber

die moralische Verantwortlichkeit des Individuum als solchen so, wie bei Kant, in den Vordergrund gestellt wird, da ist jedweder pantheistischen Tendenz die Spitze abgebrochen; wo ferner das gegenwärtige Sinnen und Dichten des Menschen gewissermaassen als ein Abfall von seinem eigentlichen Sein und als von Geburt auf verderbt angesehen wird, da ist dem Realismus kein Platz gegönnt. Selbst ein Rousseau müsste dem wahrheitsgetreuen Zeugnisse Kant's gegenüber verstummen und dem Gedanken von der natürlichen Gutartigkeit des in's Leben tretenden Menschen als einem schönen, aber trügerischen Traume entsagen. Dem Individualismus überhaupt mit seiner Selbstbewunderung und Selbstgenügsamkeit hatte Kant in Wenigem gezeigt, dass, ehe man das Einzelwesen theoretisch wie praktisch für das Maass der Dinge erklären dürfe, man doch erst dieses Einzelwesen selbst auch nach allen Dimensionen hin einer sorgfältigen Prüfung unterstellen müsse, damit man ja nicht am Ende das Maass, wie die Rechnung als falsch erfände.

Aber es genügt einer in sich abgeschlossenen Moral nicht, nur das objective Ziel und die dermalen sittliche Beschaffenheit des Subjectes einfach neben einander zu stellen, sondern sie muss zum Dritten Mittel und Wege angeben, den Gegensatz, in dem die Heiligkeit des Gesetzes auf der einen und der Wandel des Menschen auf der andern Seite stehen, allmählich aufzuheben. Auch hier lässt Kant in der allgemeinen Schlussanmerkung einiges Streiflicht auf die Lösung dieser Aufgabe fallen. Ist dies auch die schwächste Partie, wie solches von Dr. Paul (Kant's Lehre vom radicalen Bösen) in prägnanter und treffender Art nachgewiesen ist, so ist doch die ernste Absicht nicht zu verkennen, von den einmal angenommenen Principien aus das Möglichste zu leisten. Eben hier, wo unser Philosoph ringt und ringt, um etwas Befriedigendes zu bieten, eben hier leuchtet seine sittliche Natur in strahlendem Glanze weit

hervor über die gesammte philosophische Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, die nicht ein Aehnliches aufzuweisen hat.

Die missgünstige Aufnahme, welche die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ von Kant's Zeitgenossen zu erfahren gehabt hat, ist das sprechendste Zeugniss dafür, wie hoch Kant mit den in diesem Werke niedergelegten Ideen über der Denkart seiner Tage erhaben war, und der Spott, den er zum Theil dafür geerntet, ist durch die gerechtere Würdigung einer spätern Zeit längst in ein Ehrenzeichen verwandelt worden.

Nach diesem allgemeinen Vergleich der Kantischen Moralphilosophie mit den Erzeugnissen der frühern Philosophie sind wir zu dem Punkte gelangt, wo wir kritisch den Entwickelungsgang der Lehre vom radicalen Bösen zu verfolgen haben und zwar dergestalt, dass wir uns der Gründe von dem, was Kant lehrt, näher bewusst werden, und je nach der Stichhaltigkeit derselben uns zu ihnen entweder negirend oder bejahend oder limitirend verhalten. Es versteht sich von selbst, dass wir, um das Ganze nicht Einbusse erleiden zu lassen, bei dem Einzelnen, wenn möglich, nicht allzulange verweilen, zumal bei der Besprechung von Begriffen, die, wie z. B. der der Freiheit, längst mit Erfolg von der nachkantischen Philosophie untersucht und berichtigt worden sind.

III. Kritik der Lehre vom radicalen Bösen.

Die Einleitung sammt der ihr beigefügten Anmerkung hat, wie leicht ersichtlich ist, nur den Zweck, den Leser vorläufig einen Blick auf das Gebiet werfen zu lassen, dessen Boden er betreten soll, indem sie bei dieser Gelegen-

heit zugleich die Bestimmung einiger Begriffe absolvirt, die für die ganze Entwickelung von Bedeutung sind. Was das Erstere, die vorläufige Orientirung über den Gegenstand anlangt, so kommt es vor Allem darauf an, jene beiden Pole scharf in's Auge zu fassen, zu denen alles Folgende mehr oder weniger in Beziehung steht, und zwischen denen Kant zu vermitteln strebt. Der Erste dieser beiden ist die allgemeine Sündhaftigkeit der menschlichen Gattung, deren thatsächliches Vorhandensein zwar zunächst noch einfach als Behauptung dahingestellt wird, im Weiteren aber erwiesen werden soll. Dass wir in diesem Punkte Kant schon im Voraus beipflichten, lässt sich bereits aus dem entnehmen, was im Eingang dieser Arbeit (Seite 3—4) gesagt wurde. Man braucht kein sittlicher Genius zu sein, man braucht nur gesunde Augen des Geistes zu haben, um das Phänomen des Bösen in sich, in jedem Andern, in der Gesammtheit der Menschen als bald stärker bald schwächer ausgeprägt kennen und anerkennen zu lernen. Die Geschichte der Individuen sowie der Gattung spricht für jene Behauptung in einer vernehmlichen Sprache, und doch wie relativ wenig vermag die Geschichte von all der Gährung und Unruhe, von all dem Zwiespalt und Kampf zu erzählen, welchen eben dies Phänomen tief drinnen in den Menschenherzen heraufbeschworen hat, ohne dass je ein Auge oder Ohr davon vernommen hat! — Der andere Pol aber wird von Kant in der Einleitung da betont, wo er gegen die latitudinarischen Ansichten auf ethischem Gebiete zu Felde zieht: es ist die unbedingte Freiheit des Menschen bei einer Handlung, die als moralisch gut oder böse bezeichnet wird. Wo von moralischen Qualitäten die Rede ist, da, meint er, ist auch von Zurechnung die Rede. Die Zurechnungsfähigkeit aber hat zu ihrem Correlat die Freiheit. Darum weist Kant bei der Frage nach dem Grunde des Bösen gleich von

allem Aufang an die Antwort ab, die das Böse etwa auf einen Naturtrieb zurückführen möchte. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass Kant an der eben berührten Stelle unter Naturtrieben nichts Anderes verstanden hat, als was wir gewöhnlich natürliche, sinnliche Triebe nennen; indessen dürfte für das weitere Verständniss eine Erweiterung dieses Begriffs wohl am Platze und um so mehr verstattet sein, als sie sicher im Geiste Kant's liegt und zur umfassenderen Auffassung seiner Ansicht beiträgt. Es könnte nämlich scheinen, als ob, da das Wesen des Menschen ein doppelseitiges, ein geistleibliches ist, das Böse zwar nicht aus einem sinnlichen, wohl aber aus einem geistigen Triebe herzuleiten sei, wie z. B. aus dem Wissenstriebe. Jedoch wäre es eine grundfalsche Voraussetzung, überhaupt in irgend welchem Triebe, also auch einem geistigen, die Quelle des Bösen suchen zu wollen, da jeder Trieb an sich sittlich indifferent ist.

Indem das Böse somit ausschliesslich in die Sphäre der Freiheit verwiesen wird, ergibt sich aber sofort eine Schwierigkeit, wenn wir dieses Moment mit dem erstgenannten, der allgemeinen Sündhaftigkeit, zusammenhalten. Der Begriff der Allgemeinheit legt uns nämlich den Gedanken nahe, dass in Bezug auf die sittlich verderbte Willensrichtung zwischen den einzelnen Individuen unserer Gattung ein Causalnexus obwalte, ein Gedanke, in welchem man neben vielen andern Beobachtungen besonders durch das Auftreten böser Neigungen schon im zartesten Kindesalter bestärkt wird. Und doch, das Causalgesetz auf dem sittlichen Gebiete geltend gemacht, wo bleibt dann die soeben mit Recht behauptete Freiheit und Unbedingtheit des menschlichen Willens, auf die ja Alles bei der Beurtheilung einer moralischen Handlung ankommt? An die Lösung dieses Problems, welches die Einleitung, wenn auch nicht offen, so doch implicite aufstellt, macht

sich nun Kant in den vier nächsten Abschnitten, durch die hindurch wir ihn zu begleiten uns sofort anschicken, da wir uns bei den Bestimmungen des bösen und von Natur bösen Menschen nicht aufzuhalten brauchen, sofern die erstere, indem sie nicht auf die einzelne Handlung als solche, sondern auf das Princip alles Handelns, die Gesinnung, abzielt, zweifellos richtig ist, die andere aber an geeigneterer Stelle geprüft werden kann.

1. Abschnitt. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Um ein anschauliches Bild von den sittlichen Lebensbedingungen in der Menschennatur zu entwerfen, thut Kant wohl daran, dass er dieselbe gleichsam vor unsern Augen construirt. Mit logischer wie sachlicher Nothwendigkeit beginnt er mit der Anlage zum Guten als dem Ursprünglichen, da der Mensch, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, nur als (natürlich *potentialiter*) gut vorgestellt werden kann. Die Art und Weise aber, wie Kant nun operirt, dass er nämlich eine Anlage zum Guten für die Thierheit, Menschheit und Persönlichkeit präsumirt, hat auf den ersten Blick etwas Frappantes, und dies mit vollem Recht. Sehen wir die Sache genauer an, so stellt sich zuvörderst schon die Definition des Wortes „Anlage“ als der zu einem Wesen erforderlichen Bestandstücke sowie ihren Verbindungsformen offenbar als nicht zureichend noch scharf genug heraus, da sie erstlich zu weit ist und zweitens das *punctum saliens* nicht trifft, welches zweifelsohne sowohl in einer besondern Receptivität für gewisse an sie herantretende Anregungen als auch in der freilich noch gebundenen Entwickelungsfähigkeit nach einer bestimmten Richtung hin besteht. Kant deutet nur in mangelhafter Weise darauf hin, wenn er jene drei Anlagen nicht blos negativ, sondern auch positiv gut nennt, und wenn er die Anlage zum Guten für die Persönlichkeit als den

subjectiven Grund für die Aufnahme der Achtung des Gesetzes in die Maxime ansieht, somit doch als etwas, was seiner eigenthümlichen Qualification gemäss einen gewissen Zug zum Guten, das Gute im Keime involvirt. Diese im Ganzen unentwickelte und undeutliche Vorstellung vom Wesen der Anlage ist nun nicht wenig Schuld daran, dass dieser ganze Passus über die Anlage zum Guten in mehrfacher Beziehung der Berichtigung bedarf. Zur leichtern Verständigung über diese ganze Partie sei nur noch Eins vorausgeschickt, worauf Dr. Paul in der citirten Schrift bereits aufmerksam gemacht hat, dies nämlich, dass man ja nicht die Anlage für die Thierheit mit der Anlage zur Thierheit verwechslen solle. Nach Kant „gibt es eine Anlage zum Guten, die sich auf dem Gebiete realisirt, wo der Mensch als Thier, eine andere da, wo er als vernünftiges, eine dritte endlich da, wo er als zurechnungsfähiges Wesen fungirt“. So richtig diese Interpretation ist, so muss doch zugegeben werden, dass, eben weil sich z. B. auf dem Gebiete der Thierheit eine solche Anlage vorfinden soll, auch in der Thierheit selbst diese Anlage zum Guten enthalten sein müsste. Dass an dem sei, beweist die Classification, in der Kant jene drei Gebiete parallel neben einander stellt. Die coordinirte Stellung derselben berechtigt uns demgemäss zu sagen: gerade und ganz ebenso, wie auf dem Gebiete der Persönlichkeit, gibt es auch innerhalb der Thierheit und Menschheit eine Anlage zum Guten. Dem subjectiven Grunde für die Aufnahme des Gesetzes in die Maxime dort muss ein gleiches Moment hier entsprechen, und da sich später herausstellen wird, dass jener subjective Grund dort nicht, wie Kant will, blosse Zuthat zur Persönlichkeit ist, sondern ein die Persönlichkeit selbst constituirender Factor, so müsste consequenter Weise auch hier die gute Anlage zum Wesen der Thier- und Menschheit gehören: eine Behauptung, deren Irrthüm-

lichkeit schon an sich einleuchtet, am meisten aber dann, wenn wir die einzelnen Classen betrachten. Welches soll denn die Anlage zum Guten für die Thierheit sein? Die physische, bloss mechanische, der Vernunft entbehrende Selbstliebe. Nun aber kreist doch Alles hier um den einen Punkt des Moralischen. Geräth aber Kant so nicht mit sich selbst in Widerspruch, wenn er, der sich sonst die Sittlichkeit als nur in der Sphäre der Freiheit und der Vernunft wurzelnd vorstellt, hier auf einem, wie er ausdrücklich erklärt, der Vernunft baaren Gebiete eine Anlage zum Guten sucht? Abgesehen aber von dieser Inconsequenz widerspricht diese Ansicht der thatsächlichen Wahrheit. Oder sollte wirklich jemand die Stücke, aus der Kant die Selbstliebe zusammensetzt, nämlich die Erhaltung seiner selbst, die Fortpflanzung seiner Art, den Gemeinschaftstrieb so ohne Weiteres als Anlagen zum moralisch Guten statuiren wollen? Und sollte er die ihnen correlaten Laster, Völlerei, Wollust, wilde Gesetzlosigkeit Laster nennen wollen, die auf die gute Anlage „aufgepfropft“ seien? Gerade in dieser letzten Behauptung würde er den hierbei begangenen Denkfehler am ehesten einsehen lernen. Denn das wird wohl niemand bezweifeln, dass eine Anlage zum Guten sich noch so energisch entfalten kann, ohne je in Schlechtigkeit umzuschlagen. Man gäbe nun doch der physischen Selbstliebe die für ihre Entwickelung nöthige Nahrung und lasse ihr den weitesten Spielraum, wozu man ja bei jenem Vertrauen auf ihre Güte vollkommenen Grund hat, und gerade jene viehischen Laster werden sich als die selbstgetriebene Frucht von dem herausstellen, was Kant Anlage zum Guten nennt. Und woher dies? Weil im Menschen der regulative Factor hinsichtlich der physischen Functionen nicht innerhalb der Thierheit selbst seinen Sitz hat, wie solches bei dem mit Instinct begabten Thiere der Fall ist, sondern hoch über dieser in der Vernunft mit ihrem Ge

setze sich befindet. Ist demnach auf dem Gebiete der Thierheit keine Anlage zum Guten zu suchen, so wäre es gleichwohl ein falsches Beginnen, auf Grund jener Thatsache, dass der sich selbst überlassenen Selbstliebe die oben erwähnten Laster entspringen, sofort anzunehmen, die Thierheit enthalte einen Keim zum Bösen; vielmehr ist dieselbe sittlich indifferent, und erst, wenn der Mensch seiner Vernunft nicht die ihr gebührende Herrschaft einräumt, wird die Thierheit zum Organ der Sünde. Nachdem wir somit den Irrthum Kant's nachgewiesen zu haben glauben, welchen die Präsumption einer Anlage zum Guten für die Thierheit in sich birgt, sei nur noch die Berechtigung zum mindesten in Zweifel gestellt, mit der der Gemeinschaftstrieb auf den Boden der Thierheit verwiesen wird, da doch wohl vor allem die Vernunft und Persönlichkeit den Menschen zum *ζῷον πολιτικόν* machen.

Es soll nun ferner für die Menschheit eine Anlage zum Guten in uns als lebenden und zugleich vernünftigen Wesen vorhanden sein. Wir können, ohne unvollständig und oberflächlich zu sein, hier kürzer verfahren, weil Vieles von dem, was wir soeben besprochen haben, auch auf diesen Theil seine Anwendung findet. Schon die doppelte Beziehung, in der hier der Mensch als lebendes und zugleich vernünftiges Wesen betrachtet wird, verräth es, dass wir mit dem einen Fusse auf dem physischen, mit dem andern auf dem Vernunft-Gebiete stehen, so aber, dass die Vernunft mit einer untergeordneten Stellung sich begnügen muss. Da nun aber gerade in sittlichen Fragen nach Kant's eigenem Vorgange eine solche Halbheit nicht verstattet ist, und die beiden Gebiete des Physischen und Vernünftigen streng getrennt werden müssen, so löst sich dieser Theil in zwei Stücke auf. Ist bereits über das Erstere von diesen beiden Stücken im Vorhergehenden das Urtheil gefällt, so sei bezüglich des Zweiten nur Folgendes noch

bemerkt. Nach Kant erzeugt die vergleichende Selbstliebe die Neignng, sich in Anderer Meinung Werth zu verschaffen, und zwar ursprünglich den der Gleichheit. Es ist evident, dass diese vergleichende Selbstliebe, wenn irgendwo, so auf dem Gebiete der Persönlichkeit ihre Basis hat. Denn was berechtigt mich zu solchem Vergleiche und zu dem Wunsche, Andern coordinirt zu sein? Dies doch, dass ich Mensch, dass ich Persönlichkeit bin; mit diesem meinen Ich ist mir die Bedingung und das Anspruchsrecht zu gleichmässiger Beurtheilung und Werthschätzung mit meinen Nebenmenschen gegeben. Also Alles, was Kant in Betreff dieser vergleichenden Selbstliebe sagt, würde in die dritte Classe fallen. Aber auch abgesehen davon wird von Kant selbst diese Anlage zum Guten als Quell jener „ungerechten Begierde“ bezeichnet, sich eine Ueberlegenheit über Andere zu erwerben, mit welcher Bemerkung es sich allerdings schlecht verträgt, wenn er die aus dieser Begierde hervorgehenden Fehler und Laster unmittelbar nachher wieder „auf die Neigung aufgepfropft“ sein lässt. Mag man nun sich an jene erste oder an diese letztere Aussage halten, gleichviel; wenn wir auch noch nicht mit Dr. Paul behaupten möchten, dass jenes Vergleichen der Selbstliebe, schon rein an sich, einen Gift- und Pesthauch in sich trägt, weil wir in demselben zunächst nur eine an sich berechtigte Reflexion auf Grund des Bewusstseins persönlicher Gleichheit mit Andern sehen, so sind doch ohne allen Zweifel „die Laster der Cultur“ selbstgezeitigte Früchte dieser Anlage, womit ihre Güte im Sinne Kant's in Abrede gestellt ist.

So bleibt denn nur eine Anlage zum Guten für die Persönlichkeit übrig, und sie besteht in der Empfänglichkeit für das moralische Gesetz. Wir müssen Dr. Paul beipflichten, wenn er in dieser Anlage das die Persönlichkeit selbst constituirende Element erblickt im Gegensatz zu Kant,

welcher nur die Idee und Achtung des Gesetzes mit dem Wesen der Persönlichkeit identificirt, den subjectiven Grund aber zur Aufnahme dieser Achtung als Triebfeder zu einem besonderen Zusatz der Persönlichkeit herabdrückt. Es sei verstattet, die Gegenbemerkung Dr. Paul's gegen diese Kantische Vorstellungsweise zu citiren, da sie in aller Kürze das rechte Licht über diesen Punkt gibt. „Man sieht nicht ein, was von der Persönlichkeit noch übrig bleibt, das sie zu einem der zurechnungsfähigen Wesen machen könnte, sobald man von ihr den subjectiven Grund, der den Willen vom Gesetze bestimmen lässt, loslöst. Die Idee der Menschheit (wie Kant will) intellectuell betrachtet ist nicht die Persönlichkeit selbst, enthält nur die Möglichkeit derselben; sobald diese Möglichkeit Wirklichkeit werden soll, muss jener subjective Grund für die Willensbestimmung durch's Gesetz da sein." In der That, aus der Persönlichkeit, in der die Anlage zum Guten enthalten ist, muss die Sittlichkeit als ihrer einzigen Quelle hervorströmen. Hier und nur hier existirt eine Anlage zum Guten.

Obwohl dieser erste Abschnitt dem Allem zu Folge einer bedeutenden Modification bedarf, um den in der Wirklichkeit gegebenen Verhältnissen Rechnung zu tragen, so enthält derselbe doch die eine Grundwahrheit, dass der Mensch ursprünglich als der Anlage nach gut vorgestellt werden und diese Anlage zur wesentlichen Substanz der menschlichen Natur gehören muss. Sie besteht aber in jenem geheimnissvollen, dem Ich ureigenen Zuge nach dem Guten, in jener wunderbaren Kraft, die immer und immer vom Centrum unseres Wesens aus gegen die Sünde reagirt, und die selbst von dem schlimmsten Verbrecher empfunden wird, mögen auch ihre Impulse, wie die Schläge eines allmälig erkaltenden Herzens, noch so selten und langsam sich wiederholen.

Von dem seiner eigentlichen Natur nach geschilderten

Menschen wendet sich Kant nun zu dem Menschen, wie er geworden und dermalen beschaffen ist.

2. Abschnitt. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. Das Bild, welches Kant hier von dem sittlichen Habitus des Menschen entwirft, trägt im allgemeinen wie im besondern das Gepräge der Wahrheit. Wenn er in dem Hange zum Bösen den subjectiven Grund jener Neigung zur gelegentlichen Abweichung der Maximen vom Gesetze erkennt, sofern diese Neigung zufällig, also nicht zum Begriff des Menschen gehörig, sondern erst irgendwie in die menschliche Natur als Accidens hineingekommen ist, so hat er damit eine Thatsache ausgesprochen, die nicht zu leugnen ist, und einen Ton angeschlagen, der im Einzel- wie Gesammtbewusstsein sein Echo findet. Die ängstliche Sorgfalt, mit der Eltern über das Thun und Treiben des noch unreifen Kindes wachen; die zahlreichen Verbote im Staate wie in der Kirche; die grosse Vorsicht, mit der die Völker unter einander die rechtlichen Grenzen ihres Handels und Wandels zu ziehen pflegen, dies und noch vieles Andere, sollten wir meinen, beruht auf der Voraussetzung, dass in den einzelnen wie in den Gesammt-Organismen gleich von vorn herein jene Inclination zu unsittlichen und unrechtlichen Extravaganzen latent und deren Verwirklichung bei der nächsten Gelegenheit zu befürchten sei. Und, sollte sich doch noch jemand von so oberflächlicher Natur finden, welcher die Realität eines bösen Hanges mit einem gewissen Hohnlächeln in Zweifel stellen wollte, so erbitten wir uns nur die eine Frage von ihm offen und ehrlich beantwortet, die nämlich, ob er wohl, sobald es sich um seine eigenen Interessen handelt, an einen jeden Menschen ohne alles und jedes Vorurtheil herantritt, von ihm sich keiner und sei es noch so kleinen Unbill gewärtigt, ob kein Anflug des Misstrauens sich seiner Seele bemächtigt, und er seine geheimsten

Gedanken dem Ersten Besten auf Grund seiner Zuversicht zu dessen Gutartigkeit offenbaren möchte. Und, wenn die Antwort auf diese Frage verneinend ausfällt, so mag er doch sagen, woher wohl er so klug und vorsichtig seinen Mitmenschen gegenüber geworden ist, wenn nicht durch die Erfahrungen, die er an Andern und — an sich gemacht hat. Hat ja selbst Spinoza, dessen selige Ruhe bisweilen gepriesen wird, den Naturzustand der Menschen als einen Kampf Aller gegen Alle bezeichnet. Gewiss, noch immer gilt das *nitimur in vetitum*; allein ebenso wie dies, ist auch das Zweite, was Kant lehrt, gewiss: dieser Hang ist wider unsere eigentliche Natur; denn jener ununterbrochene Kampf, jenes unablässige Streiten in der Menschenbrust wider dieses in uns sich regende böse Princip bezeugt uns die Unzugehörigkeit des Hanges zum menschlichen Wesen. Dieser zweifachen Wahrheit ist sich Kant klar bewusst und bringt sie in unserm Abschnitte zum adäquaten Ausdrucke. Die 3 Stufen des bösen Hanges (Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Bösartigkeit) sind ebenfalls in der Natur der Sache begründet, und, dass Kant schon in der Gebrechlichkeit den Pesthauch der Verderblichkeit sieht, lässt ihn und seine sittliche Anschauung in dem vortheilhaftesten Lichte erscheinen.

Sind wir mit Kant bis hierher in Einverständniss gewesen, so bedarf es jedoch nun der höchsten Vorsicht, wo er auf die sogenannte intelligible That hinüberleitet. Der Hang zum Bösen, meint er, ist kein physischer, sondern moralischer, weil er sonst uns nicht zugerechnet werden könnte. Wir müssen dem beistimmen; denn dass dieser Hang uns und zwar von uns selbst zugerechnet wird, dafür liefert den eclatantesten Beweis unser eigenes Schuldbewusstsein, welches freilich zunächst auf die einzelnen Thatsünden als solche, im tiefsten Grunde aber zugleich auch auf den ganzen corrumpirten Habitus des Menschen und der Menschheit überhaupt als die letzte Quelle jener

besonderen Thatsünden abzielt, woher es erklärlich ist, dass gerade die relativ edelsten und reinsten Charactere nicht bloss, was selbstverständlich wäre, für die von ihnen begangenen Fehler, sondern auch für das unserm ganzen Geschlecht anhaftende Uebel der Sündhaftigkeit ein tief schmerzliches Gefühl empfinden. Aus dieser Zurechnungsfähigkeit folgert nun Kant weiter, dass der böse Hang eine freie That unseres eigenen Willens voraussetze; denn nur für meine That bin ich verantwortlich; und, weil der Hang vor jeder empirischen That zu beobachten, ja schon mit der Geburt gegeben ist, erscheint es da nicht plausibel, eine That jenseits dieser Zeit zu constatiren, in welcher der Mensch seine Freiheit also gebrauchte oder richtiger missbrauchte, dass er die gelegentliche Abweichung vom Gesetze in seine oberste Maxime aufnahm? Es genüge, vor der Hand bereits darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass in diesen Schlüssen, welche die ganze Beweiskraft der Lehre vom radicalen Bösen enthalten, der Angelpunkt liegt und liegen muss, von dem aus der Gegenbeweis geliefert werden kann. Doch ist es noch nicht an der Zeit und würde es die Einheitlichkeit unseres Angriffes beeinträchtigen, wollten wir die schwache Stelle in dieser Conclusion schon jetzt blosslegen. Folgen wir darum Kant noch durch die beiden nächsten Abschnitte, in denen ja nur eine ausführlichere Explication dessen geboten wird, was hier noch nicht allseitig entwickelt vorliegt. Nur sei am Schlusse der Betrachtung dieses Theiles noch in Erinnerung gebracht, dass Kant diesem Hange das Prädicat „unausrottbar“ vindicirt, ein Prädicat, über dessen Gültigkeit wir uns noch kein Urtheil erlauben, welches aber für spätere Erörterungen von Wichtigkeit sein wird.

3. Abschnitt. Der Mensch ist von Natur böse. Wir wissen jetzt genau, dass Kant mit diesem Satze nichts Anderes sagen will, als dass der Mensch auf Grund

der Empirie böse genannt werden muss. Das Böse aber besteht in jenem Hange zur Abweichung vom Gesetze. Für die weitere Behandlung dieses Gegenstandes aber sei vor Allem der Unterschied zwischen Hang *in potentia* und *in actu* recht streng festgehalten: auf jenen ersteren kommt es jetzt hauptsächlich an, wo wir den von Natur bösen Menschen betrachten. Die geschichtlichen Thatsachen, die Kant als Beweise für die Realität dieses Hanges in allen Schichten und Verhältnissen der Menschheit anzieht, sind zu bekannt und anerkannt, als dass jemand gegen unsern Philosophen Widerspruch erheben sollte. Wenden wir uns deshalb ohne Weiteres zu der Erörterung, die Kant über die Beschaffenheit dieses Bösen anstellt, indem er dieselbe aus der Frage nach dem Grunde der Sünde zu erkennen sucht. Der Grund für dieselbe kann nach ihm nicht in der Sinnlichkeit liegen, und das mit Recht. Denn durch diese Annahme würde die ethische Natur der Sünde in das Physische herabgezogen (was Kant in den Worten andeutet, dass der Mensch so zum Thiere werde); ja man würde durch solche Behauptung consequent zur Nothwendigkeit des Bösen und damit einerseits zur Negation der Freiheit, andrerseits zu dem Satze geführt, dass Gott der Urheber des Bösen sei. Der Grund der Sünde kann nach Kant aber auch nicht in einem schlechthin bösen Willen enthalten sein, weil der Mensch kein Teufel ist und „sogar der ärgste Mensch auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischer Weise Verzicht leistet“. Hat Kant zwar sachlich in gewisser Beziehung Recht, wie wir gleich sehen werden, so ist das von ihm herbeigebrachte Argument jedoch nicht glücklich gewählt noch zwingend genug, rein deswegen weil er die Differenz zwischen dem potentiellen und actuellen Hang nicht scharf beobachtet. Dr. Paul gibt zwar zu, dass der Mensch allerdings nicht Teufel ist, fragt aber sofort, ob er es nicht werden könne. Kant

negirt diese Frage schlechthin, indem er selbst den ärgsten Menschen, in dem also der böse Hang zur denkbar möglichsten Actualität gekommen ist, eine offene Rebellion gegen das Gesetz abspricht, und setzt sich so unnöthiger Weise wohlbegründeten Angriffen aus: unnöthiger Weise, sagen wir, weil diese seine Bemerkung nicht in directer Beziehung zu seinem Thema steht. Es bewegt sich ja Alles hier um die apriorische Beantwortung der Frage nach dem Grunde des Bösen, oder, was dasselbe sagen will, nach der Entstehung eben jenes Hanges. Unter diesem Gesichtspunkte aber — die Kantische Lehre vom intelligiblen Sein einmal als richtig zugegeben — gibt es nur die Alternative: entweder lässt sich über den Grund des Bösen im intelligiblen Sein platterdings nichts aussagen, weil wir weder von der Existenzweise noch viel weniger von der sittlichen Activität des Noumenon in derselben etwas wissen, oder wir müssen von der Art und Weise, wie während des Erdenlebens der Mensch zur Sünde kommt, auf jene intelligible That einen Schluss machen. Kant thut dies Letztere, ohne nur irgendwie zu erörtern, ob und inwieweit er dazu berechtigt ist, für das intelligible Sein und Handeln ganz die nämlichen Factoren (Gesetz und Sinnlichkeit) mit ganz dem nämlichen Einfluss auf die Willkür des Subjectes anzunehmen, wie die es sind, welche im zeiträumlichen Dasein existiren und sich geltend machen: ein vorschnelles Beginnen, das sich in der Folge in empfindlicher Weise rächt. Schliesst man aber nun einmal mit Kant von dem Modus des Sündigens im empirischen Dasein auf die Art, wie das Böse im intelligiblen Leben entstanden sein könnte, so muss zugegeben werden, dass die erste Erscheinung der Sünde in Rücksicht auf die subjective Gesinnung des Sünders sich nicht als eine entschiedene und absichtliche Aufkündigung des Gehorsams gegen das Gesetz manifestirt: ob dann bei successiver Steigerung das

Böse im Menschen in offene Rebellion umschlagen kann, das ist eine Frage, die nicht in den Rayon unseres Thema's gehört, weil es sich hier um den ersten Anfang, nicht um das schliessliche Resultat des Sündigens handelt.

Wenn nun nicht (das ist der weitere Gedankengang Kant's) in der Materie, so ist in der Form der Maximen der Grund des Bösen enthalten, und zwar in der Subordination des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit, welche Unterordnung nicht als eine bloss momentane und isolirte, sondern als eine continuirliche, eingewurzelte und die ganze Handlungsweise des empirischen Characters vom intelligiblen Character aus präterminirende vorzustellen ist. Sehen wir zu, ob diese Bestimmung, die hier Kant gibt, sich vor dem allgemein verbreiteten Bewusstsein von der Sünde rechtfertigt. So viel ist unbestritten: die Sünde eignet nur einer freien Persönlichkeit. Das Centrum der Person ist der selbstbewusste Wille. Dieser wird im normalen Zustande sowohl formell wie reell frei sein müssen d. h. er hat nicht bloss das Vermögen zu wählen, sondern trägt in sich einen gewissen Inhalt, von dem aus er sich bestimmt, und dieser Inhalt geht darauf hinaus, dass der Mensch sein selbst sei d. i. so, wie er seiner Anlage, seinem Zwecke nach wirklich sein soll. Das Gefäss, welches diesen Inhalt umschliesst, ist die Vernunft, die im Sittengesetz sich an den Menschen richtet. Sucht der Mensch nun in seinem Wollen und Handeln das ihm immanente Gesetz zu realisiren, so ist er wahrhaft gut; denn er will sich, wie er seiner gottgesetzten Bestimmung nach sein soll. Besteht sonach das sittlich Gute in der absoluten Herrschaft der gesetzgebenden Vernunft, so wird der Gegensatz dazu aus der Aufhebung dieser Herrschaft abzuleiten sein; und es ist die Art, wie dies geschieht, von Kant psychologisch fein und richtig geschildert, wenn er sagt, dass die Sinnlichkeit, ursprünglich bestimmt, Dienerin der Vernunft zu sein,

zunächst ihrer Herrin, der Vernunft, nur coordinirt wird, um alsbald, weil sich zwei Gebieter nicht eben nebeneinander vertragen wollen, das entschiedene Uebergewicht zu gewinnen. Die gottgewollte sittliche Ordnung ist umgekehrt. Aus dieser kurzen Entwickelung ist ersichtlich, dass Kant die Entstehungsweise der Sünde für die zeiträumliche Daseinsweise des Menschen, aber auch nur für diese, im Grunde richtig characterisirt hat. Was er schliesslich noch über die 3 Grade der Schuld bemerkt (*culpa; dolus; dolus malus*), ist wohl begründet, für unsere fernere Betrachtung aber von keiner Tragweite.

4. Abschnitt. Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur. Worauf Kant bisher hingearbeitet hatte, das erreicht nun seinen klaren und bestimmten Ausdruck. Jener angeborne Hang zum Bösen darf seiner Zurechnenbarkeit halber nicht als ein dem Menschen überkommenes Erbe vorgestellt werden, sondern hat vielmehr seinen Ursprung über der Zeit, in einem intelligiblen Sein. Dieses Resultat der Kantischen Schlussfolgerung muss nun vor allem näher beleuchtet werden, zumal da unser Philosoph sich nicht weiter über die Möglichkeit und Realität dieses seines Schlussatzes verbreitet noch auf dessen Begründung einlässt. Sollte sich aber in der Folge dieses Resultat als unwahrscheinlich und der Wirklichkeit widersprechend herausstellen, so würden wir nur noch die Prämissen, aus denen dieses unrichtige Ergebniss hervorgegangen ist, aufzusuchen und entweder ganz aufzuheben oder doch wenigstens zu modificiren haben. Ehe wir aber dies thun, sei nur noch zuvor eine in dem 4. Abschnitt von Kant aufgestellte Behauptung berichtigt, welche in dem Weiteren sich nur schwer einfügen lassen würde und deshalb gleich hier am Passendsten ihre Erwähnung findet. Sie ist enthalten in dem Satze: „wenn man den Vernunftursprung einer bösen Handlung sucht, so muss sie so betrachtet

werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie getreten wäre; denn, wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, so ist seine Handlung frei.“ Jenes „als ob“ zeigt, dass Kant hier nur eine Annahme aussprechen will. Gleichwohl vergisst er dies im Folgenden, indem er ohne besondern Erweis diese Annahme für wirklich gelten lässt und sich nun in einer Reihe von Widersprüchen bewegt, welche den Menschen zugleich als frei und unfrei darstellen. Dr. Paul sieht den Grund dieses Fehlers in der für den abstracten Verstand ungelösten Antinomie: der Mensch ist wegen der Zurechnenbarkeit des Bösen frei und doch auch wegen des angebornen Bösen unfrei. Und allerdings ist es nicht zu leugnen, dass Kant an den Folgen dieser nicht aufgehobenen Antinomie laborirt. Zu dem scheint uns aber noch folgengender Grund hinzuzukommen. Kant will an der betreffenden Stelle dem Vernunftursprunge des Bösen nachforschen. Diesen nahm er lediglich deshalb an, um ein Gebiet zu gewinnen, wo die absolute Freiheit zum Handeln statuirt und die Zurechnungsfähigkeit des Menschen für den mit dem empirischen Dasein sofort in ihm vorhandenen Hang zum Bösen erklärt werden könnte. Um nun aber wieder den Vernunftsprung vorstellbar zu machen, greift Kant in das empirische Gebiet zurück, dem er sich soeben glücklich entwunden hatte, und verwickelt sich so in Widersprüche, indem er Thatsachen der empirischen Welt ohne Weiteres mit Thatsachen der intelligiblen Welt vermischt. — Kehren wir nun zu der Hauptsache der ganzen Lehrentwickelung vom radicalen Bösen zurück.

Die Annahme der intelligiblen That hat nothwendiger Weise die Vorstellung der Präexistenz zur Voraussetzung. Kant selbst spricht sich über diesen letztern Punkt freilich nicht weiter aus, aber die Kritik darf nicht in gleicher Weise an demselben vorübergehen, wenn sie zu einer

richtigen Beurtheilung der Lehre vom radicalen Bösen gelangen will. Sehen wir demgemäss zunächst zu, welche Bewandtniss es mit der Gewissheit dieser Voraussetzung hat. Indem wir aber gleich von allem Anfang an dies im Gedächtniss behalten, dass die menschliche Forschung gerade nach dieser Seite hin noch gar sehr im Halbdunkel der Unklarheit sich bewegt, werden wir der Wissenschaftlichkeit zu Liebe es uns angelegen sein lassen, bisweilen lieber die Unzulänglichkeit der menschlichen Erfahrung und Erkenntniss einfach anzuerkennen und eher so Manches noch offen stehen zu lassen als Behauptungen aufzustellen, denen noch die sichere Grundlage fehlt. Auch werden wir uns mit den allgemeinsten und wichtigsten Zügen begnügen und uns streng innerhalb der Grenzen halten, die uns durch das uns beschäftigende Hauptthema von selbst gesteckt sind.

Es ist von Interesse und trägt zur Illustration des zu behandelnden Gegenstandes wesentlich bei, wenn man zuvörderst die Vertreter der Lehre von der Präexistenz und die Motive, warum sie diese Lehre statuiren, in aller Kürze kennen lernt. Will man von vereinzelten Bemerkungen bei den Pythagoreern absehn, so ist Plato der Erste, welcher die Präexistenz der Seelen ausdrücklicher hervorhob und sie damit begründete, dass er das Wissen als ein Wiedererinnern an die schon vor dem irdischen Leben intellectuell angeschauten Ideen auffasste. Ihm folgten Philo und Plotin, welcher Letzterer besonders aus dieser Hypothese den Unterschied der einzelnen Seelen erklären zu können glaubte. In Anschluss an diese und nach dem Vorgange seines Lehrers, des Clemens Alexandrinus, hatte dann Origenes besondere Veranlassung, jene Annahme auch zu der seinigen zu machen, sofern er sie bei der Ausbildung seiner allerdings sehr subjectiven Lehre vom Falle der Geisterwelt trefflich verwerthen konnte, und gab ihr im Gegensatz zu Clemens,

der sie mehr idealistisch fasste, einen entschieden realistischern Character. Im Mittelalter haben, die jüdisch-rabbinische Theologie ausgenommen, sich nur wenige Anhänger der Präexistenztheorie gefunden. Erst in neuerer Zeit hat Kant und haben theils und meist aus denselben Gründen, wie er, theils anderer Motive halber Schelling, Einige aus der Schleiermacher'schen Schule, J. Müller und auch Dr. Paul der alten Lehre einen neuen Ruf verschafft. Wie hieraus ersichtlich ist, sind es immerhin nur Wenige, die sich zu ihr bekennen. Gleichwohl würde selbst die geringe Zahl ihrer Vertheidiger uns nicht bestimmen, von vorn herein mit einem gewissen Vorurtheil an diese Hypothese heranzutreten (sind doch die Namen, die für dieselbe einstehen, in der Wissenschaft hoch angesehen), wenn nicht die Gründe, die man zum Erweis des Behaupteten vorbringt, sehr bedenklicher Natur wären, und wenn es nicht leicht zu erkennen wäre, dass man meist, um gewisse andere Thatsachen zu erklären, sich für ein intelligibles Sein entscheiden zu müssen meinte.

Mit dieser letzten Bemerkung haben wir nun das berührt, was in erster Linie bei einer Untersuchung über die Präexistenz in Erwägung zu ziehen ist: die Frage nämlich, vor welches Forum denn überhaupt die Entscheidung über diesen Punkt gehört. Ohne allen Zweifel werden wir einer rein theoretischen und speculativen Entwickelung, die den von ihr einmal approbirten Principien gemäss zu diesem Resultate kommt, nicht ohne Weiteres in die Hände fallen dürfen, weil wir uns sagen müssen, dass diese Frage ihrer ganzen Natur nach nur auf Grund von Erfahrungsthatsachen mit Erfolg beantwortet werden kann. Zwar wird dies Verfahren von Dr. Paul bestritten, da er der Meinung ist, dass, weil die Präexistenz durch das Phänomen des Bösen postulirt werde, dieses Phänomen jedoch durch die empirische Forschung und Naturphilosophie nicht lösbar sei,

deshalb auch die beiden Letztern gegen den intelligiblen Character zu sprechen kein Recht hätten. Indessen deucht es uns, als stünde die Sache doch noch anders. Dass die Naturphilosophie nicht schlechterdings bei der Behandlung sittlicher und damit zusammenhängender Fragen auszuschliessen sei, gibt ja Dr. Paul selbst zu, indem er sagt, sie sei für die Lösung solcher Fragen „überhaupt nicht reich“, also, fügen wir hinzu, doch auch nicht vollständig mittellos. Sie wird es sich daher zur Warnung dienen lassen, nur so viel und in so weit auf diesem Gebiete zu lehren, als sie eben die Mittel dazu besitzt. Wenn aber Dr. Paul ihr jede Einsprache wider den intelligiblen Character platterdings abspricht, so geht er unseres Erachtens zu weit und von einer falschen Voraussetzung aus. Wir räumen nur zu gern der Theologie und dem speculativen Denken den ihnen gebührenden Platz gerade bei der Untersuchung und Lösung der Frage nach dem Bösen ein. Allein von dem Augenblicke an, wo sie zur Beantwortung dieser Frage die Lehre von der Präexistenz der Seele nöthig haben, sind sie auf einen Boden hinübergetreten, der nicht ausschliesslich ihnen angehört, und auf dem sie der empirischen Forschung und Naturphilosophie eine ihnen coordinirte, wenn nicht gar übergeordnete Stellung bei der schliesslichen Entscheidung zugestehen müssen. Als ob, wenn es ja den empirischen Wissenschaften einmal gelänge, die Präexistenz als eine unbegründete Hypothese zu widerlegen, noch jemand sich zu derselben bekennen würde, rein deshalb, weil sie dem speculativen Denken für ein Postulat des Phänomens des Bösen gilt! Als ob nicht die Speculation oftmals gerade dadurch, dass sie ihre eigenen Bahnen ohne Berücksichtigung der empirischen Verhältnisse einschlug, sich in weite Fernen verloren hätte, in die wir sie zwar mit einer gewissen Bewunderung der Consequenz ihrer Gedanken und der Tiefe ihrer Anschauung, aber zugleich

auch mit dem gewiss richtigen Gefühle begleiten, dass wir durch sie in ein Gebiet versetzt werden, welches in der Wirklichkeit des uns bekannten Lebens niemals seinen Reflex haben wird.

Treten wir nun an die vorliegende Frage selbst näher heran. Das, was jeder, der nicht dem Materialismus huldigt, zugeben wird und zugeben muss, ist dies, dass der Mensch als eine organische Einheit von Leib und Geist allerdings zwei an sich streng zu scheidenden Sphären angehört: der Sphäre der Natur und des Geistes. Als Naturwesen ist er die Letzte, Höchste aller Bildungen dieser Erde. Als denkend-wollendes Wesen aber hat er in seinem Ich einen Vorzug, der ihn über alle anderen Creaturen der Erde hoch emporhebt, und den man trotz alles von gewissen Seiten daran gesetzten Scharfsinns bis zu dieser Stunde noch nicht aus dem rein natürlichen Sein und Leben hat erklären können.* So wichtig es nun für die wissenschaftliche Forschung ist, jederzeit dieser principiellen Differenz in der menschlichen Natur eingedenk zu sein, so wäre es doch ein vorschneller Schluss, wollte man sich die beiden Seiten des menschlichen Wesens als von einander so disparat vorstellen, dass es zur Entstehung und Bildung eines jeden einzelnen Menschen jedesmals auch einer Concurrenz der menschlichen Thätigkeit in der Zeugung und der göttlichen Thätigkeit in der besonderen Hinzufügung der Persönlichkeit bedürfe, mag die Letztere nun, wie Dr. Paul präsumirt, „von Ewigkeit her geschaffen“ oder als anderswann und anderswie entstanden gedacht werden. Dieser ganzen Anschauungsweise gegenüber fragen wir ganz einfach: haben die Präexistentianer für diese ihre Hypothese irgend einen positiven Anhalt? Sie werden offen gestehen müssen, dass sie sich nach einem solchen bisher vergeblich umgesehen haben. Denn

* cf. Emil du Bois-Reimond, über die Grenzen der Naturerkenntniss. 1872.

gerade jenes von Plato herbeigebrachte Moment, die Erinnerung an die einst intellectuell angeschauten Ideen, hat nach den eingehenden Untersuchungen der Neuzeit über die Entstehung der menschlichen Erkenntniss nicht nur nicht seine Kraft verloren, sondern kann sogar als Gegenbeweis von uns benutzt werden. Sollten wir, so fragt man unwillkürlich, von jenem Dasein, welches, weil von den Schranken der Leiblichkeit frei, als ein viel höheres, wie das menschliche, vorgestellt werden müsste, und welches bei seiner Bedeutung für den empirischen Character doch ein volles Bewusstsein seiner selbst gehabt hat, nicht die geringste Spur einer Vorstellung, von jenem *modus existendi et agendi* in der intelligiblen Welt nicht die geringste Kenntniss besitzen? Gewiss, hat man zuweilen geantwortet, der Mensch ist gar wohl in dem Besitze eines solchen Bewusstseins an ein einstiges, aber jenseitiges Paradies, nämlich in jenen Augenblicken, da er dies irdische Sein vergessend in dem Zustande heiliger Begeisterung sich der geheimnissvollen Erinnerung an sein urständliches Sein hingibt, und ihn das Gefühl der Weh- und Schwermuth über die Last dieses Lebens überfällt. Wir überlassen einem Jeden das Urtheil über den Werth dieses Argumentes, welches, weil es aus dem subjectiven Grunde des inneren Gemüthslebens hergenommen ist, eben nur für das betreffende Subject, welches also begeistert gewesen ist, oder gewesen zu sein meint, eine factische Geltung hat. Jedenfalls wird man zu der Wahrheit jenes Beweisgrundes nicht gerade viel Zutrauen fassen können, wenn man bedenkt, dass der bei weitem grösste Theil der Menschen dergleichen Gefühle, wie sie eben geschildert wurden, nicht kennt; wenn man ferner erwägt, dass zu jener Majorität, die diesen Enthusiasmus an sich erfahren zu haben verneint, nicht eben die oberflächlichsten, sei's herz-, sei's geistlosen, Naturen zählen; wenn man endlich den Umstand

in Betracht zieht, dass abgesehen von den Pessimisten des reinsten Wassers die Wenigen, die sich jener Wiedererinnerung rühmen, zum grossen Theil einer mehr oder weniger idealisirenden und spiritualisirenden Richtung huldigen. Und eine Frage bleibt uns immer noch bei der grösstmöglichen Respectirung jener subjectiven Empfindungen übrig, die nämlich, ob jene vermeintliche Rückerinnerung nicht eher die Folge einer eigenen und noch dazu oft ungesunden Thätigkeit und Erregtheit des Menschen selbst sei, als die eines realen Verhältnisses unseres empirischen Characters zu den intelligiblen. — So bleibt denn für die Präexistentianer ausser diesem schwachen und der Anfechtung ausgesetzten Beweise nur noch die Berufung darauf übrig, dass gewisse Thatsachen die Präexistenz fordern. Warum postuliren? fragen wir. Weil man bis zu diesem Augenblicke, werden sie antworten müssen, nicht im Stande gewesen ist, diese Thatsachen anders zu erklären. Allein, wenden wir da sofort ein, hat man denn bereits die untrügliche Garantie dafür, dass jene Probleme nur auf diesem Wege, nur durch diese Postulate ihre der Wirklichkeit entsprechende Lösung finden?

Aber auch abgesehen von den unzureichenden Beweismitteln der Präexistentianer macht sich eine nicht unbedeutende Menge von Thatsachen gegen ihre Hypothese geltend, welche bei der noch lange nicht abgeschlossenen Reihe von Beobachtungen zwar noch immer nicht nach allen Seiten hin als unwandelbar feste Beweise angesehen werden dürfen, wohl aber der Art sind, um uns einen wenigstens relativ sicheren Hinweis auf das Ziel hin zu geben, dem wir zusteuern. Wir beschränken uns auf die wichtigsten.

Bei aller sonstigen Differenz in den Vorstellungen über die Art und Weise der Entstehung der Welt, speciell der Erde, kommen doch auf Grund unzweifelhafter Erfahrungen fast

ausnahmslos die Stimmen darin überein, dass, nachdem einmal alle die Bildungen in's Dasein getreten waren, welche in den ursprünglich gegebenen Verhältnissen ihre Möglichkeit gehabt hatten, dass dann an die Stelle der schöpferischen Thätigkeit Gottes, oder, wie Andere es von ihrem Standpunkt aus formuliren, an die Stelle der *generatio aequivoca* die Wiedererzeugung getreten ist, d. h. dass die verschiedenen Gattungen, einmal nur erst entstanden, vermöge der ihnen immanenten Productionskraft sich rein durch sich fortpflanzen und erhalten. Dieser Ansicht, welche bereits von Empedocles (*Plut. de plac. philos. V, 19, 26*) ausgesprochen worden ist und in allen späteren Zeiten bis auf den heutigen Tag namhafte Vertreter und glaubwürdige Zeugnisse für sich gehabt hat, dieser Ansicht wird zwar nicht geradezu von den Präexistentianern in's Gesicht geschlagen, insofern diese, von der Gewichtigkeit der Beweise für dieselbe nicht unberührt, eine *anima sensitiva* statuiren, die sie unter dieses allgemeine Naturgesetz stellen. „Die Theorie der Präexistenz lässt die ψυχή als ihr Organ nach Plato den Leib annehmen, nach dem Apostel als Basis ihrer zeitlichen Entwickelung durch die Zeugung der Eltern erhalten.“ Aber sofort heisst es weiter: „Nur hierauf lässt sich die traducianische Theorie beschränken. Für die *anima intellectiva* aber lässt sich die Letztere nicht mehr verwenden.“ Dr. Paul, aus dessen schon genannter Schrift diese Stelle entnommen ist, bestimmt nun freilich nicht näher, was Alles zu dem Umfange der beiden Begriffe (*anima sensitiva* und *intellectiva*) gehört; doch dürften wir in der *anima intellectiva* das die Person bildende Element wieder zu erkennen haben. Und in der That ist ja, wie wir uns das nicht verhohlen haben, dieses Element von so besonderer Qualität, dass man seinen Ursprung nicht aus dem rein natürlichen Sein zu erklären vermag. Nichtsdestoweniger wird man aber auch auf der andern Seite

zugeben müssen, dass es nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit liegen dürfte, ja dem sonstigen Lauf der Dinge analog wäre, wenn auch das personbildende Element, den ersten Menschen ein für alle Mal mitgetheilt, in sich die Fähigkeit und das Vermögen trüge, zugleich in und mit der Zeugung die Basis für die Bildung einer neuen Persönlichkeit abzugeben, eine Vermuthung, die besonders durch die Beobachtung nahe gelegt wird, dass in dem Kinde das persönliche Bewusstsein nicht als etwas von vorn herein vollständig Fertiges sich manifestirt, sondern sich erst allmälig herauszubilden scheint. Wir sind weit entfernt, uns hier in Hypothesen zu ergehen, über die eine spätere, besser unterrichtete Zeit vielleicht den Stab brechen könnte. Aber das glauben wir behaupten zu können, dass, da wir vor der Hand nur die Wirkungen, nicht aber die wesentliche Beschaffenheit des Ich's kennen, sich auch hinsichtlich der Entstehung desselben weder zu Gunsten der Präexistentianer noch zu Gunsten der Traducianer etwas positiv Gewisses aussagen lässt, dass aber die Beobachtungen des übrigen Natur- und Weltenlaufes uns darauf als auf das Wahrscheinlichere hinweisen, den Ursprung des Menschen in seiner Totalität zunächst nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Gattung zu suchen. Sollten wir uns durch diese Ansicht den Vorwurf des Naturalismus zuziehen, so trösten wir uns dessen, dass sie am Ende nicht so viel naturalistisches Element in sich birgt, als man in ihr suchen könnte, und dass selbst das Buch, welches das grösste Interesse hat, jedwede naturalistische Idee zu vermeiden, die heilige Schrift, sich mehr auf die Seite des Traducianismus zu neigen scheint, wenn Stellen wie Gen. 1, 28 und 1, 22 verglichen werden, wo Jehova bezüglich der Weiterverbreitung der Menschen, wie der Thiergattung dasselbe Wort „seid fruchtbar und mehret euch“ gebraucht, ohne jedweden Hinweis darauf, dass er in diesem Falle das Thun der

Menschen durch die Hinzufügung der Seele mittels seiner göttlichen Thätigkeit vollenden werde, wenn ferner mit dem ersten grossen Sabbath eine scharf markirte Grenzlinie zwischen der schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes gezogen wird.

Die Ansicht des Traducianismus gewinnt aber weiter in dem Grade an Wahrscheinlichkeit, wie die Präexistenztheorie daran verliert, wenn wir gewisse psychologische Thatsachen näher in Betracht ziehen. Sehen wir, vorerst sittliche Fragen noch ganz ausser Acht lassend, einmal zu, ob etwas und wie viel auf dem Wege der geschlechtlichen Fortpflanzung dem Menschen überkommt. Es ist mehrfach bereits durch scharfsinnige Beobachtungen und gelehrte Forschungen darauf hingewiesen worden, dass „der Mensch nicht als Mensch schlechthin geboren wird, weder so, dass alle Geborene gleich indifferent oder so, dass sie alle nur ganz bestimmte Anlagen mit auf die Welt brächten, sondern ein jeder bereits mit der natürlichen Anlage zu einer bestimmten Eigenthümlichkeit in's Leben tritt", woher es erklärlich ist, dass sich bisweilen eine Fähigkeit in dem Individuum Bahn bricht, auf die die Erziehung nicht blos nicht gerichtet ist, sondern der sie sogar energisch entgegenarbeitet. Fragen wir aber darnach, woraus diese gleich mit der Geburt gegebene Eigenthümlichkeit zu erklären sei, so werden wir, so lange wir noch an einen Causalzusammenhang glauben, nicht Anstand nehmen können, dieselbe hauptsächlich als durch die Zeugung vermittelt anzusehen. Wir werden zunächst somit unsere Blicke auf die Familie zu lenken haben, und da zeigt sich bereits in rein äusserlicher, körperlicher Beziehung gewöhnlich eine bald mehr bald weniger evidente Aehnlichkeit entweder zwischen Eltern und Kindern oder aber zwischen Grosseltern und Enkeln, und zwar in letzterem Ealle nicht selten in der Weise, dass bei den zwischen beiden vermittelnden Gliedern, den Eltern, eine Aehnlich-

keit sowohl nach Seite der Ascendenz als auch nach Seite der Descendenz nicht bemerkbar ist, also das, was die Grosseltern und Enkel Gemeinsames haben, in den Eltern gleichsam latent gewesen ist. Scheint uns daher schon eine Beobachtung des rein physischen Lebens einen Fingerzeig zu geben, dass die Kinder den Eltern nicht nur ihr Dasein überhaupt sondern auch die Art ihrer Existenz verdanken, so spricht für diesen Gedanken auch die psychologische Erfahrung und zwar ebenso in Rücksicht auf die höhern wie niedern Functionen der Seele. Die nämlichen Temperamente und dieselben geistigen Vorzüge, wie besondere Schärfe des Denkens, prävalirende Gemüths- und Empfindungstiefe, vorherrschende Willensenergie, endlich dieselben Talente ziehen sich oft in ganz characteristischer Weise durch gewisse Familien hindurch. Es ist dies ein Gebiet, wo die interessantesten Erfahrungen gemacht werden können: nur bedarf es einer gewissenhaften Sorgfalt und Ausdauer im Forschen, welche sich durch anscheinend entgegengesetzte Bemerkungen nicht gleich irre machen lässt. Haben wir doch schon oben gesehen, dass, wenn eine Aehnlichkeit nicht allemal zwischen Eltern und Kind vorhanden ist, man nur eine Generation zurückzugreifen braucht, um schliesslich doch noch einen überraschenden Zusammenhang aufzufinden. Wie oft ferner tritt auf psychischem Gebiete dem forschenden Blicke eine Differenz entgegen, die, in hellerem Lichte angeschaut, in der That keine ist, als solche aber erscheint, indem man geneigt ist, sich nur mit der Form der äusseren Erscheinung zu begnügen und nicht auf den letzten Grund, die Anlage, selbst zurückzugehen. Es ist z. B. nicht selten der Fall, dass missrathene Kinder nichts Gemeinsames mit ihren sittlich guten Eltern zu theilen scheinen, und doch wäre es grundfalsch, wollte man, indem man nur bei der ethischen Incongruenz Beider stehen bliebe, nicht das ihnen beiden

eigene Element, die stark ausgeprägte Willenskraft, wieder erkennen, welches gerade der Grund ist, dass die sittliche Differenz zwischen Eltern und Kind so auffällig zu Tage tritt. Man wird sich also zu hüten haben, allzuschnell in dem Individuum neue, durch die Zeugenden nicht bedingte Qualitäten finden zu wollen. Wie viele Talente können in den Eltern unentwickelt liegen, um in den Kindern als etwas schlechthin Neues zu erscheinen? Wie viele Variationen sind nicht ermöglicht durch die Mischung und organische Durchdringung des väterlichen und mütterlichen Elementes und dann vor allem durch die mannichfachen Gemüthsstimmungen und Geistesdispositionen bei dem jedesmaligen Acte der Zeugung? Es würde gewiss lohnend sein, wollte man dem nachforschen, wie auf diese Weise Anlagen entweder paralysirt oder entbunden oder modificirt werden. Für den uns beschäftigenden Punkt genügt es, angedeutet zu haben, dass ohne allen Zweifel auf psychischem wie auf physischem Gebiete ein bald mehr bald weniger bemerkbarer Einfluss der Eltern auf die Kinder statt hat. Und, „da nun die Kinder ebensooft dem Vater wie der Mutter ähneln, wird der Schluss zu machen sein, dass bei aller Bedeutsamkeit der embryonalen Entwickelung doch der Zeugungsact dasjenige Moment ist, welches für die Existenzform wie den Existenzinhalt den Ausschlag gibt.“ Wir müssen den Präexistentianern es überlassen, ob sie nicht manches, was wir auf diese Art dem Menschen überkommen sein lassen, nicht eher der *anima intellectiva* als der *sensitiva* vindiciren möchten, wie wir auch andernfalls die Bedeutung der Einwürfe nicht unterschätzen, welche sie gegen uns erheben, wenn sie bemerken, dass „weder mit der Wiederholung väterlicher und mütterlicher Körper- und Geistesqualitäten noch mit einer blossen Auflösung der qualitativen Unterschiede in quantitative eine neue Eigenthümlichkeit so ohne Weiteres entsteht“, und

dass mit allen diesen Beobachtungen für die Erklärung der Entstehung des Ich's noch nichts gewonnen ist. Allein das glauben wir auf Grund des Gesagten aufrecht erhalten zu können, dass, um die nothwendigen Bedingungen für alle zum Wesen des Menschen gehörigen Factoren zu gewinnen, sich vorläufig allen Anzeichen nach unser Blick nicht auf eine jenseitige Welt zu richten braucht, und dass die Möglichkeit einer Entstehung des Menschen in seiner Totalität einzig und allein auf dem Wege der Zeugung noch lange nicht in das Reich der Undenkbarkeit gehört, ja dass die Erfahrung es uns an die Hand gibt, den Traducianismus als die wahrscheinlichere und begründetere Theorie der der Präexistenz vorzuziehen. Nur emsige und zahlreiche Untersuchungen auf diesem Gebiete werden im Stande sein, uns immer mehr der Wahrheit hinsichtlich dieses Punktes nahe zu führen.

Auf dem Grund der Familientypen ruhen nun weiter die individuellen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Stämme, Völker und Nationen, welche Eigenthümlichkeiten doch schliesslich auch nur als durch die Zeugung vermittelt gedacht werden können; und es verbindet sich mit diesen den grössern Gruppen des menschlichen Geschlechts characteristischen Merkmalen gleichsam als Reflex ein gewisses solidarisches Bewusstsein, welches sich innerhalb der engern Grenzen des häuslichen Herdes ebenso kräftig erweist, als in den weiteren Kreisen des Stammes, Volkes u. s. w.

Haben wir bisher nur den psychologischen Causalnexus zwischen den verschiedenen Generationen, noch abgesehen von ethischen Beziehungen im Auge gehabt, so werden wir schliesslich — und das ist für unsere Polemik gegen Kant von erheblicher Bedeutung — durch die Erfahrung oftmals ganz deutlich darauf hingeführt, dass sittliche Qualitäten und zwar nicht blos sittliche Vorzüge sondern auch sittliche Abnormitäten von Eltern auf Kinder sich

fortpflanzen, Fehler, die nicht etwa erst durch schlechte Erziehung und schlechtes Beispiel sich in die jungen Gemüther eingewuchert haben, sondern gerade, weil sich die Eltern derselben wohl bewusst sind, von ihnen desto ängstlicher vor den Kindern verborgen werden. „So sieht man“, sagt J. Müller, „die Laster der Trunk- und Geschlechtslust, des zügellosen Ehrgeizes und des Jähzornes, wenn die Eltern von ihnen beherrscht sind, überaus häufig in den Kindern zum Vorschein kommen als gefährliche Geneigtheit zu gleichen Entartungen.“ Und es ist dies etwas, was uns nicht eben Wunder nehmen kann. Wir haben zwar in früher Gesagtem es immer betont, dass die Sinnlichkeit an sich nicht der Grund des Bösen sein kann, sondern nur die Basis ist, auf der die Sünde sich entfaltet. So fest man bei dieser Ansicht beharren muss, so offen liegt es nun aber auch am Tage, dass mit dem Eintritt des bösen Princips in das ihm eigenthümliche Gebiet des Willens zugleich alle andern Theile der Menschennatur auf Grund der Einheit des menschlichen Wesens davon afficirt werden; kurz, die Macht und der verderbliche Einfluss der Sünde macht sich in zweiter Linie auch auf dem natürlichen, sinnlichen Gebiete geltend. Wer dies bestreiten wollte, der kennt noch nicht die ungeheuren Dimensionen und die furchtbare Gewalt, welche die Sünde in der menschlichen Natur anzunehmen vermag. Ist somit in und mit der Sünde eine solche Affection auch in die Naturseite des menschlichen Organismus eingedrungen, so wird Kant, so schwer es ihm auch von seinem moralistischen Standpunkte werden mag, doch zugestehen müssen, dass die Kinder mit dem leiblichen Leben zugleich auch jene in das Physische eingedrungene Sündhaftigkeit von ihren Erzeugern empfangen. Auch Dr. Paul von seinem präexistentianischen Gesichtspunkte aus gibt dies zu, fügt aber gleich hinzu, dass die Sünde, die im Vernunftsursprunge gründet,

in der Sünde sich absondere, die Erbsünde ist, eine Behauptung, auf die wir später noch zurückkommen müssen.

Angesichts solcher Thatsachen sehen wir uns veranlasst, die Präexistenz und damit Kant's Annahme der intelligiblen That, zu der ja jene die Voraussetzung ist, als unwahrscheinliche Hypothesen zu verwerfen und bei der traducianischen Theorie zu beharren. Es sei nur noch gestattet, in aller Kürze einiger Einwürfe zu gedenken, die Dr. Paul gegen uns erhebt. Erstlich soll durch diese naturalistische Ansicht der Freiheitsbegriff verloren gehen. Ist die materiale Freiheit gemeint, so müssen wir dies zugestehen. Ob und wiefern nun der Mensch für diesen seinen natürlichen Habitus, der nicht Consequenz eines absolut freien Willensactes ist, zur Verantwortung gezogen werden kann, das zu erörtern liegt nicht innerhalb der Aufgabe dieser Abhandlung, welche nur die von Kant aufgestellten Behauptungen im Lichte der thatsächlichen Verhältnisse kritisch zu beleuchten hat. Nur das Eine sei hinsichtlich dieses Punktes bemerkt, dass nämlich Dr. Paul doch auch „von einer Erbsünde als etwas uns Ueberkommenem“ reden muss, „in der der *successor* die rechtliche Persönlichkeit des Erblassers fortsetzt, obschon er physisch und metaphysisch eine neue Person bildet“, und gleichfalls eine Zurechnung zu statuiren genöthigt ist, „insoweit als die Antretung einer mit Schulden belasteten Erbschaft auch diese Schulden zu übernehmen hat“. Die Erbsünde soll nach ihm eine gewisse Zurechnung, nämlich die Uebernahme der Folgen der Sünde der Vorfahren, bedingen. Es zeigt sich in diesen wenigen Worten, dass auch durch die Lehre der Präexistenz und der intelligiblen That das Problem der Zurechnungsfähigkeit, welches Kant zu lösen beabsichtigt, noch nicht erklärt sein würde. Hat man zwar durch die an sich zweifelhafte Annahme der intelligiblen That die Freiheit des Menschen gerettet, so stellt sich doch

heraus, dass die „ungeschickteste“ Erklärung des Bösen durch Erbsünde doch auch auf diesem Standpunkte nicht ganz vermieden werden kann und dieselben Schwierigkeiten sich von Neuem einstellen. Denn wir fragen: wie kann uns jene Erbsünde, wie sie Dr. Paul annimmt, als etwas Ueberkommenes, wenn auch, wie er beschränkend hinzufügt, nur in gewisser Beziehung zugerechnet werden? Die Antwort: „insofern die Antretung einer mit Schulden belasteten Erbschaft auch diese Schulden zu übernehmen hat“ scheint doch noch lange nicht genügend. Denn jenes Beispiel von der Erbschaft will wohl erwogen sein. Kann denn in Wahrheit das Verhältniss eines Erben mit dem des Menschen so ohne jedes Bedenken verglichen werden? Dort ist von einem Acte der Freiheit die Rede, hier handelt es sich um einen Zustand, in den der Mensch ohne sein Zuthun, ohne seine Beistimmung hineingesetzt ist. Während niemand in der Welt erben muss, wenn er auch nicht wollte, befindet sich der Mensch in diesem unsittlichen Habitus von dem ersten Athemzuge seines Lebens an und keine noch so entschiedene Aeusserung seines Willens würde ihn davon freimachen. Denn wäre er wirklich in Rücksicht auf die Annahme oder Zurückweisung des sündlichen Erbes frei, würde er wohl eine Erbschaft antreten, bei der es fraglich ist, ob nicht die Schuld grösser sei, als der Gewinn, oder hinsichtlich derer es mindestens sehr zweifelhaft ist, ob die überkommene Schuld getilgt werden kann? Kurz, wir sehen, dass für Dr. Paul und mit diesem auch für Kant trotz der Hypothese des Vernunftursprungs der Sünde sich eine Menge von Schwierigkeitea einstellen, über die sie schwerlich hinwegkommen dürften. — Warum ferner die traducianische Theorie nicht die Grade der Sündhaftigkeit, nicht jene Verschiedenheit in Bezug auf die Stärke der bösen Neigung zu erklären vermöchte, das sehen wir in der That nicht ein, wie wir auch den Einwand als

unbegründet zurückweisen, dass die Unsterblichkeit durch uns gefährdet werde. Oder glauben die Präexistentianer in ihrer Lehre der Unsterblichkeit ein ungleich sicheres Fundament zu geben? Dr. Paul scheint dies zu meinen, wenn er die Seelen für „von Ewigkeit her geschaffen" hält. Jedoch, offen gestanden, können wir mit diesem Ausdruck eine klare Vorstellung nicht verbinden. Sind die Seelen geschaffen, so sind sie nicht „von Ewigkeit her", da „Schaffen" nichts Anderes bedeutet, als etwas in's Dasein rufen, was vordem nicht war, ihm einen Anfang geben, welchen es ehedem noch nicht hatte. Wir sind daher der Meinung, dass die Unsterblichkeitslehre durch den Traducianismus nicht mehr oder weniger an Glaubwürdigkeit gewinnt, als durch die Theorie der Präexistenz, da Beide für die Seelen einen Anfang statuiren, Beide demnach, um die Unsterblichkeit der Seele zu behaupten, sich gegen den Satz: „was einen Anfang hat, muss auch ein Ende haben" verantworten müssen.

Sind alle diese Betrachtungen dazu angethan, der Präexistenz die Wahrheit, der intelligiblen That die Realität abzusprechen, so tragen wir zumal in Rücksicht auf Kant, dies zu thun, um so weniger Bedenken, als es sich leicht zeigen lässt, dass erstlich die intelligible That selbst für das Kantische System Undenkbarkeiten involvirt, über die unser Philosoph uns die Rechenschaft schuldig bleibt, und dass zum Zweiten Kant nur zur Hälfte das erreicht hat, was er zu erreichen beabsichtigte. Was das Erste, die Undenkbarkeiten, anlangt, können wir uns um so kürzer fassen, da die vorausgegangenen Untersuchungen auf das hier zu Bemerkende hinlänglich vorbereitet haben.

Weil Kant die Zurechnungsfähigkeit des Menschen für den schon mit der Geburt gegebenen Hang nicht aus den Bedingungen des irdischen Lebens zu erklären im Stande war, hielt er sich für genöthigt, ein intelligibles Sein anzu-

nehmen. In diese überzeitliche und überräumliche Welt, wo die Seele als über alle Fesseln des natürlichen Lebens mit seinem Causalnexus, mithin auch als über die Sinnlichkeit hoch erhaben vorgestellt werden sollte, in diese Welt, sagen wir, rettete unser Philosoph die menschliche Freiheit. Hier nun muss aber auch das Böse seinen letzten Grund, seinen Ursprung haben, und Kant unternimmt es denn, die Entstehungsweise und damit zugleich das Wesen jenes Phänomens begreiflich zu machen. Von dem Modus, nach welchem während des empirischen Lebens die Sünde sich zu entfalten pflegt, schliesst er ohne Weiteres auf die Art, wie in dem Noumenon das Böse sich realisiren müsse, indem er hierbei die Frage nach der Berechtigung dieses Schlusses ganz ausser Acht lässt und so bei der Bestimmung des Bösen vergisst, dass er es ja nicht mehr mit empirischen Verhältnissen, denen er sich eben glücklich entwunden hatte, sondern vielmehr mit dem intelligiblen Character zu thun habe, für dessen Selbstbethätigung doch sicherlich ganz andere Factoren und Motive bestehen müssen, als wie für das Phänomenon.

Statt nun in der Freiheit die Möglichkeit des Sündigens zu suchen und statt aus dem freien Willen als solchem das Böse hervorgehen zu lassen, zu welcher Anschauung ihn eine consequente Durchführung seiner Lehre vom intelligiblen Sein hätte hinleiten müssen und Andere, wie Schelling u. s. w., auch faktisch gekommen sind, recurrirt Kant in der Definition des Bösen als der Subordination des moralischen Gesetzes unter die Sinnlichkeit unbegreiflicher Weise auf einmal wieder auf die Sinnlichkeit, von welcher ja das Noumenon in dem Maasse unberührt ist, als nach dem Zeugnisse der Kritik der praktischen Vernunft sowie der Metaphysik der Sitten der Abstand zwischen der phänomenalen und intelligiblen Welt unendlich weit ist. Die Folge von diesem unrichtigen Verfahren ist keine

geringere, als die, dass Kant niemals die Frage mit Erfolg zu beantworten vermag, wie dann überhaupt noch von einer Thatsächlichkeit des Bösen im Reiche des Intelligiblen die Rede sein könne, wenn die präexistente Seele die Sinnlichkeit noch nicht factisch angenommen hat, jene Sinnlichkeit, welche nothwendig zur Verwirklichung des Bösen gehört. Denn, wenn man auch im Interesse Kant's dazu seine Zuflucht nehmen wollte, dass man sagte, allerdings der That nach nicht, wohl aber der Idee nach, sofern die präexistente Seele sich für die zukünftige Subordination des Gesetzes unter das Princip der Selbstliebe entschiede, könne auch im intelligiblen Sinn von der Realität des Bösen die Rede sein, so dürfte es abgesehen davon, dass es immer noch räthselhaft bleibt, wie die nur der Idee nach gekannte Sinnlichkeit einen so gewaltigen Einfluss auf das Noumenon ausüben kann, ein Leichtes sein, aus sämmtlichen Schriften Kant's über die praktische Philosophie nachzuweisen, dass unser Philosoph da, wo er seinen Principien treu bleibt, die Unmöglichkeit des Bösen im Intelligiblen nicht bloss unklar, sondern bestimmt und deutlich zugibt, es also eine Inconsequenz ist, wenn er doch wieder das Böse daselbst sucht, eine Inconsequenz, auf die bereits Herbart, Müller und Dr. Paul hingewiesen haben. „Es ist jener Widerspruch, nach dem Kant einerseits die Freiheit ebenso eng mit dem Gesetze der praktischen Vernunft verknüpft, als die Natursache an das Naturgesetz gebunden ist, andererseits aber genöthigt ist, die Freiheit des Willens als ein Vermögen zu behandeln, aus welchem nicht bloss das Gute, sondern auch das Böse, also der Widerstreit mit dem Sittengesetz hervorgeht."

Ausser diesen Widersprüchen mit sich selbst hat aber Kant auch nicht vollständig erreicht, was er gewollt. Wir haben oftmals Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, dass ein tief sittlicher Ernst unsern Philosophen getrieben

hat, vor allem die Zurechnungsfähigkeit des Menschen hinsichtlich des bösen Hanges in's rechte Licht zu stellen. So sehr dies jede Kritik anzuerkennen hat, so gewiss darf sie sich aber auf der andern Seite nicht verhehlen, dass Kant durch die Lehre von der intelligiblen That zwar die Zurechnenbarkeit des bösen Hanges zu erklären versucht hat, aber — und das ist eine nicht zu verkennende Schattenseite der Kantischen Religionsphilosophie — auf Kosten jener Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit. Und doch ist er sich dieses Momentes von vornherein so bewusst, dass es zweifelsohne ein Mangel seiner ganzen Lehrentwickelung ist, wenn er dasselbe wenig oder gar nicht berücksichtigt, und uns schlechterdings keine Aufklärung über das gibt, was er doch bei der Erklärung des radicalen Bösen ausdrücklich als etwas zu Berücksichtigendes erwähnt, indem er sagt: „jener subjective oberste Grund (der Verderbniss) aller Maximen müsse mit der Menschheit selbst — es sei wodurch es wolle — verwebt und darin gewurzelt sein.“ Wenn man Kant auf Grund dieses Mangels seines Systems eine gewisse atomistische Richtung vorgeworfen hat, welche die Menschheit nur als eine äusserliche Summe vereinzelter, sich rein von sich aus sittlich bestimmender Individuen auffasse, so hat man gewiss nicht Unrecht gehabt. Kant ist eben in dieser Beziehung noch ein Kind jener Zeit, in der Individualismus und Subjectivismus die Geister beherrschten. Dem eben Gesagten zufolge wird es denn nun auch klar werden, in welchen Prämissen die Veranlassung gegeben war, dass Kant zu dem nicht zu billigenden Schlusssatze der Lehre vom radicalen Bösen gekommen ist. Es sind die Sätze: der böse Hang ist moralisch böse, daher zurechnenbar, und, weil dies, deshalb unsere eigene That. Nachdem wir nämlich nachgewiesen haben, dass eine intelligible That unwahrscheinlich ist, und da ferner Kant den bösen Hang mit Recht ange-

boren sein lässt, so fällt von selbst die Behauptung, dass dieser Hang die Folge einer vor der zeitlichen Existenz begangenen That sei; wohl aber bleibt dies feststehen, dass er dem Menschen von den ersten Augenblicken des Daseins inhärire. Nichtsdestoweniger muss man zugestehen, dass wir auf Grund unseres Schuldbewusstseins uns für diesen Hang, der nicht unsere That ist, verantwortlich fühlen. Wie das soeben berührte Problem zu lösen sei, das zu sagen liegt nicht im Bereiche unserer Aufgabe.

Die Schlussanmerkung von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft lässt uns noch in eine andere Schwierigkeit Einsicht erlangen, in welche Kant sich verwickelt hat, ohne die Hoffnung, ihr zu entgehen. Was der Mensch ist und werden soll, dazu muss er sich gemacht haben oder noch machen: dieser Grundgedanke der Kantischen Moralphilosophie soll nun auch bei der Wiederherstellung des Guten im Menschen durchgängig beibehalten werden. Hatte es Kant durch die Hypothese der intelligiblen That möglich gemacht, dieses sein Princip scheinbar mit Erfolg durchzuführen, so wird es jedoch ihm nun bei weitem schwerer mit demselben Princip die Umkehr des Menschen vom Schlechten zum Besseren plausibel zu machen; denn es erhellt, dass es nach der dermaligen Beschaffenheit des Subjectes etwas Anderes ist, jetzt, wo dasselbe anerkanntermaassen bös ist, sich gut zu machen, als früher, wo es absolut frei war, durch Missbrauch seiner Freiheit bös zu werden. Kant fühlt dies zwar auch, wenn er der übernatürlichen Mitwirkung gedenkt, die er einmal bedingter Weise für nöthig erklärt; allein sofort fällt er auf den alten Standpunkt zurück, indem er vom Menschen fordert, dass er sich dieser Mitwirkung doch auch erst würdig machen und sie für seine Person acceptiren müsse. Eine so grosse Wahrheit nun auch diese Forderung enthalten mag, auf

die Frage: „wie wird der Mensch gut?“ oder auf die damit zusammenhängende: „wie macht er sich des übernatürlichen Beistandes würdig?“, auf diese Fragen fehlt unserm Philosophen die genügende Antwort, ja muss sie ihm fehlen eben nach der ganzen Lehre der intelligiblen That. Ist, wie dies die Kritik der praktischen Vernunft und auch unsere Schrift will, das sittliche Menschenleben hier auf Erden nichts als der zeiträumliche Reflex einer intelligiblen Urentscheidung, nichts als die in den empirischen Anschauungsformen sich realisirende Offenbarung des bösgewordenen intelligiblen Characters, wie sollte da ein Anfang zur Besserung in diesem Erdenleben denkbar sein? Liegt es ferner im Wesen des Intelligiblen, dass die erste, die Urthat, durch eine zweite, ihre conträre That, nicht aufgehoben werden kann, wie wäre es möglich, dass der Mensch durch eigene Kraft die Rückkehr zum Guten anträte? Wo in aller Welt sind jene zu der Revolution in der Gesinnung nothwendigen Bedingungen? Die ursprüngliche Anlage zum Guten kann doch eine solche nicht abgeben sollen, da sie gegenüber der ein für alle Mal verdorbenen obersten Maxime, wie Kant das anderwärts zugibt, machtlos ist. Oder sollte wirklich an die Gültigkeit jenes andern Grundes, den Kant für die Möglichkeit des Besserwerdens aus eigener Kraft anführt: „ich soll, also muss ich auch können“ jemand noch glauben wollen? Man mag die sittliche Verderbtheit in der Menschenwelt noch so sehr kennen gelernt haben, das wird man nicht in Frage stellen, dass es trotzdem noch einen grossen Theil Menschen gibt, bei denen der ernstliche Wille, sich zu bessern, vorhanden ist. Von ihnen mag sich Kant die Antwort geben lassen auf sein Wort: du sollst, also kannst du. J. Müller bemerkt treffend hierzu: „Hatte Kant einmal aus der Zurechnung des Bösen, die er doch in die menschliche Natur eingewurzelt fand, geschlossen, dass dasselbe trotz dieser Ein-

wurzelung in die Natur seinen Ursprung nicht in einem Nichtkönnen, sondern in der intelligiblen That der Freiheit habe, so konnte er doch das dabei zum Grunde gelegte Axiom: „ich soll (das Böse meiden), also kann ich" nicht zum zweiten Male brauchen, um dadurch das Gegentheil, die Ueberwindung jenes radicalen Bösen, zu beweisen." Was aber die Mittel anlangt, die er zur Bewerkstelligung der Umkehr an die Hand gibt, Cultivirung der Anlage des Guten, Erweckung der Begeisterung für das moralische Gesetz u. s. w., nun so bedarf es wohl keines besonderen Hinweises, dass sie ihrer ganzen Natur nach nicht jene Kraft haben können, um ein neues Leben in dem Menschen hervorzulocken. Mit dem Troste einer unendlichen Annäherung zum Ziele, eines Ueberwiegens des Bösen scheidet Kant in diesem ersten Stück seiner Religionsphilosophie von dem Leser. Wenn irgendwo, so lässt sich hier klar und deutlich erkennen, dass alle Bemühungen der Philosophie, und trügen sie einen noch so ernsten Character, nicht im Stande sind, noch je im Stande sein werden, auf die grosse und wichtige Frage nach dem Modus, wie der Mensch jene leidigen Fesseln der Sünde von sich werfen und seiner gottgewollten Bestimmung gerecht werden könne, eine befriedigende Antwort zu geben. Hier eben, dünkt uns, ist der Punkt, da die Weisheit der Welt an ihre Grenze angelangt ist, um der christlichen Wahrheit den ihr gebührenden Platz einzuräumen.





